



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

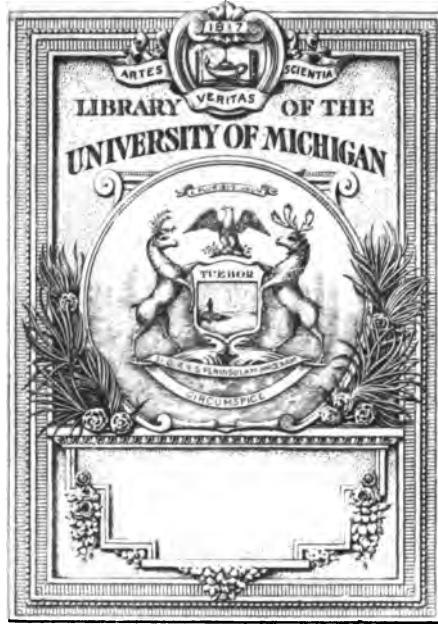
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

**B** 1,383,197



1997

1998

1999

2000

2001

2002

2003

2004

2005

2006

2007

2008

2009

2010

2011

2012

2013



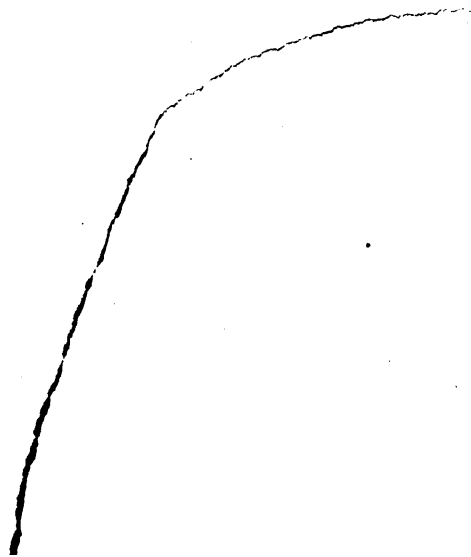


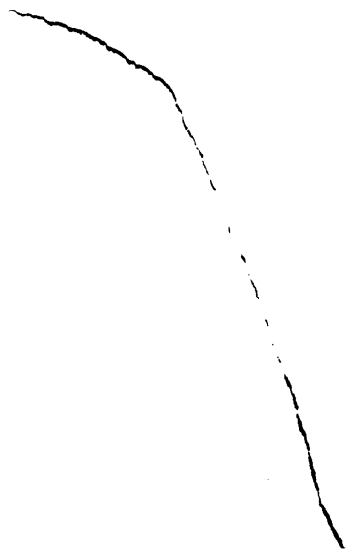
892

W76

ser. 3

v. 3







FEB 25 1921

892  
W.76

# Altorientalische Forschungen

von

Hugo Winckler.

Dritte Reihe.

Band III Heft 1

(XXI der ganzen Folge).

Zur Genesis.



LEIPZIG.

Verlag von Eduard Pfeiffer.

1906.

**Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig.**

---

## **Altorientalische Forschungen**

von

**Hugo Winckler.**

**Erste Reihe,** Subscriptionspreis 27 M. brosch., 28 M. 60 Pf. geb.  
Einzelpreis Heft I, II, III, V, VI à 6 M.  
Heft IV 4 M.

**Zweite Reihe,** Subscriptionspreis 27 M. brosch., 28 M. 60 Pf. geb.

Zweite Reihe, Band 1. Subscriptionspreis 9 M.

Einzelpreis Heft 1 3 M. 50 Pf.

„ 2 2 „ 20 „

„ 3 2 „ 30 „

„ 4 3 „ — „

Zweite Reihe, Band 2. Subscriptionspreis 9 M.

Einzelpreis Heft 1 2 M. 60 Pf.

„ 2 4 „ 40 „

„ 3 4 „ 40 „

Zweite Reihe, Band 3. Subscriptionspreis 9 M.

Einzelpreis Heft 1 1 M. 80 Pf.

„ 2 8 „ — „

**Dritte Reihe,** Subscriptionspreis 27 M. brosch., 28 M. 60 Pf. geb.

Dritte Reihe, Band 1. Subscriptionspreis 9 M.

Einzelpreis Heft 1 5 M. 20 Pf.

„ 2 5 „ 20 „

Dritte Reihe, Band 2. Subscriptionspreis 9 M.

Einzelpreis Heft 1 3 M. 60 Pf.

„ 2 4 „ — „

„ 3 3 „ 50 „

Dritte Reihe, Band 3. Subscriptionspreis 9 M.

Einzelpreis Heft 1 5 M.

**Einbanddecken zu I. und II. Reihe je 1 Mark.**

**Ausführliches Inhaltsverzeichnis auf Verlangen gratis und franco.**

## Zur Genesis.

Die folgenden bemerkungen betreffen ausser den gelegentlichen vorschlägen zur verbesserung von einzelheiten in grösserer mehrzahl fälle von allgemeiner bedeutung, insofern darin erklärungen gegeben werden, welche für die auffassung von der entstehung des textes und den schriftstellerischen gewohnheiten von grundlegender bedeutung sind. die letztere seite der sache ist bisher im zusammenhange mehrfach behandelt worden, hier wird zum ersten male an einzelnen beispielen das wesen a) der zu grunde liegenden anschauung, b) der verwendung des wortspieles oder motives zur ausführung gebracht. damit soll aber nicht das wesen dieser sache erschöpft worden sein, es sind im gegen- teil meist nur solche fälle behandelt worden, wo sich eine andere auffassung des textes, als sie die gewöhnliche erklärungen annimmt, oder eine bedeutung für die textgestaltung selbst daraus ergibt. also die bedeutung des „motives“ für die textkritik, nicht für die erklärungen des textes war der leitende gesichtspunkt bei der auswahl, wenngleich darüber in einzelnen fällen hinausgegangen worden ist. die verwendung der motive überall nachzuweisen würde eine gesamterklärung des textes bedeuten, denn es findet sich kein gedanke und keine angabe von bedeutung, die nicht in diese form gegossen wäre. das gegebene wird aber genügen, um das wesen dieser motive klar zu machen, und wer die mythologie d. h. die weltanschauung des alten orientis kennt, kann sie nun ohne weiteres selbst auffinden und in ihrem wesen verstehen. diese voraussetzung ist freilich die bedingung sowol für das verständnis wie für die verwendung bei der erklärungen. darum müsste eine solche gesamterklärung aufgehoben werden, bis die ausführliche darstellung des altorientalischen weltbildes und seiner einwirkung auf alles denken des alten orientis gegeben werden kann.

Weniger fern wird der gangbaren betrachtung die andere seite der hier gegebenen beobachtungen liegen: die feststellung zahlreicher verschiebungen von sätzen. soweit die kennzeichnung durch das stich- wort und der charakter des randnachtrages dabei in betracht kommt, ist ihr wesen in anlehnung an klassische muster von P. Rost auseinandergesetzt worden<sup>1)</sup>. jedoch finden sich auch zahlreiche bei-

<sup>1)</sup> in OLZ 1903, 403 ff.

spiele und zwar meist die umfangreicheren, welchen das stichwort fehlt und wo überhaupt die allgemeinen ursachen der zahllosen möglichkeiten des versehens beim abschreiben und der willkürlichkeiten eines mehr *in usum proprium* als mit der absicht des vervielfältigung arbeitenden abschreibers in betracht kommen. dass dabei in manchen fällen eine verschiedene auffassung der sogenannten textzusammensetzung sich ergibt, d. h. dass manche stelle einheitlich erscheint, die aus doppelter überlieferung erklärt wurde, ist mehrfach betont worden. eine gewisse bedeutung für die „höhere textkritik“ wird sich also daraus ebenfalls ergeben, wenngleich keine grundlegende.

Die bemerkungen sind im sommer 1905 aufgezeichnet und im februar 1906 zum druck gegeben worden. sie stellen die beobachtungen dar, welche ich nach der drucklegung früherer, im einzelnen an in betracht kommender stelle angeführten ausführungen in verfolgung der dort angeregten fragen am alten testamente gemacht habe. gemachte erfahrungen lassen es nötig erscheinen, zu bemerken, dass ich solche anführungen mache, damit sie von denjenigen nachgelesen werden, welche die gesamtanschauung der altorientalischen welt nicht beherrschen. ohne sie zu verstehen, wird man sie nicht beurteilen können.

1, 4. Der *raḳi'* ist der festgestampfte teil des weltalls, das besagt sein name, die vorstellung bereitet aber erhebliche schwierigkeiten, denn er wird vom texte selbst als „der himmel“ erklärt und soll doch den zweck haben, die urwasser nunmehr in zwei teile zu trennen. das tut nun aber der himmel nach keiner vorstellung, weder der der sonstigen orientalischen völker, noch der der Israeliten, noch der sonst irgend eines menschen. denn über dem himmel als ganzes giebt es nirgends wasser. also kann *raḳi'* nicht der himmel sein oder nicht die „wasser“ trennen.

Vor allem mache man sich die ganze absicht des verfassers des schöpfungsberichtes oder besser seine stellung zu seiner aufgabe klar. sein zweck ist den gesetzscodex zu geben, nach dem herkommen muss er ihn aber vom anfang der welt an logisch ableiten. über die anfänge der welt kann er nur nach der anschauung seiner zeit, d. h. der altorientalischen, denken und sprechen. die biblische lehre steht aber in einem gegensatze zu der des übrigen orientis und daraus ergibt sich besonders für den priestercodex mit seinen trockenen aller mythologie abholden tendenzen eine vernachlässigung der gerade von der altorientalischen astrallehre ausgesponnenen und auf ihr beruhenden kosmologie.

der verfasser von P ist ein schlechter astrolog und behandelt das schöpfungsthema, weil er muss, aber unwirsch und kurz.

So viel zum allgemeinen verständnis, zur sache selbst ist der grundsatz der mythologie heranzuziehen, dass dasselbe motiv, d. h. dieselbe vorstellung, sich oft mehrmals verwendet findet und dabei leicht die verschiebung an die falsche stelle stattfindet, sodass das motiv, wenn es auf den bericht A und nicht auf B bezogen wird, erst verständlich wird und dort eine lücke ausfüllt. weiter halte man sich den grundsatz gegenwärtig, dass himmelsbild = erdenbild ist.

Wenn der rakī<sup>1</sup> geschaffen wird, um wasser und wasser zu trennen und in der mitte der wasser errichtet wird, so ist er irdisch eben das feste land, das erdreich. dieses trennt in der tat zwei wasserreiche. nämlich den irdischen ocean, auf dem es ruht und der südwärts, „unterhalb“, von ihm liegt, und den himmlischen ocean, den entsprechenden südlichen, unteren teil des himmels, der mit seinem unteren teile, dem horizonte, auf die erde stösst. er wird nach oben begrenzt durch den tierkreis, den šupuk šamê, und dieser ist der himmlische rakī<sup>1</sup>, der feste teil des himmels.

Dieser trennt am himmel das reich Eas — das wasser — vom reiche Anus, dem luftreiche. ebenso der irdische auf der erde. da beide aber nicht die neigung haben, sich zu vermischen, so ist diese trennende rolle nicht von bedeutung.

Ganz ebenso wird im babylonischen schöfungsberichte<sup>1)</sup> das erdreich geschaffen: „Marduk fügte ein rohrgeflecht (amam) auf der oberfläche (ina pân) der wasser zusammen, schuf erdmassen und tat sie mit dem rohrgeflecht zusammen“. das ist die art, wie ein damm gebaut wird und wie er uns in den assyrischen monumenten dargestellt ist: schichten von rohr und von erde, was Marduk hier baut, ist also ein šupuk, eine aufschüttung<sup>2)</sup>, und als solche wird hier das erdreich geschaffen, denn im folgenden wird dessen bevölkerung mit menschen, tieren u. s. w. geschildert. also auch hier haben wir himmelsbild = erdenbild, denn dieser

<sup>1)</sup> Textbuch s. 99. Jeremias ATAÖ s. 51.

<sup>2)</sup> vgl. Himmelsbild und Weltenbild s. 27. Jeremias ATAÖ s. 8, 78.

šupuk ist der irdische<sup>1)</sup>, am himmel heisst sein spiegelbild eben šupuk šamê, himmelsdamm. der irdische heisst nabalu festland = hebräisch tēbēl.

Es giebt also einen irdischen und einen himmlischen šupuk, der erstere führt nur einen anderen namen, da er weniger kosmologischer vorstellung angehört und jedermann sehr nahe liegt. nur in den schöpfungsberichten tritt die parallele zwischen beiden zu tage. sie hat den verfasser von P verführt, die vorstellungen überhaupt nicht klar auseinander zu halten und den irdischen einfach an den himmel zu versetzen, wobei wir natürlich als verfasser von P den urheber des uns jetzt vorliegenden textes ansehen. dass aber die vorstellungswelt, aus der er seine anschauungen entnahm — litterarisch gesprochen seine quelle — die richtige, babylonische anschauung hatte, beweist der von ihm im folgenden ständig angewandte ausdruck, denn er spricht stets (14, 17, 20 etc.) vom rakī' ha-šamajim, d. i. babylonisch šupuk šamê „himmelsdamm“. das wäre völlig überflüssig und zwecklos, wenn es nicht eine vorstellung gäbe, wonach der himmlische rakī' von einem anderen zu unterscheiden wäre. es schliesst auch völlig aus, dass dieser begriff gleich himmel ist. der verfasser von P, der ihn (17 ff.) tatsächlich für himmel verwendet, hat ihn also zwar selbst so erklärt, sodass diese erklärung in 8 nicht etwa gestrichen werden kann, er hat ihn aber falsch erklärt.

1, 14. In der angabe über die gestirne tritt die unlust oder der mangel an astrologischem wissen am deutlichsten zu tage, indem hier die notwendigkeit der scheidung zwischen dem teilbegriff „himmelsdamm“ und „himmel“ besonders nötig war. dass die gestirne, welche die zeiten bestimmen, nur am tierkreis wandeln, musste hervorgehoben werden. es wird aber nicht einmal der unterschied zwischen planeten und fixsternen gemacht. die kōkabīm, welche gemeint sein sollten, sind die planeten, dem verfasser kommt aber auf diesen grundunterschied nichts an. trotzdem spricht aber die astrologie unbewusst aus ihm, denn er lässt mond,

<sup>1)</sup> s. 318, anm. 3. — die rabbinen kennen zwei: Jeremias BNT, s. 84.

sonne und kokabim dienen zu „zeichen und zu zeitabschnitten (festtagen) und tagen und jahren“. die „zeichen“ (‘ôtôt) sind aber nicht etwa anzeichen für die zeit im allgemeinen, die dann durch die drei folgenden ausdrücke bestimmt wird, sondern natürlich himmelszeichen, vorzeichen, portenta; vgl. Jer. 10, 2 ‘ôtôt ha-šamajim. man hat fast den eindruck, als hätte der verfasser, der ja gesetzgeberische interessen hatte, den ausdrück von seinen quellen — die nicht schriftlich zu sein brauchen — übernommen, ohne recht zu wissen oder zu überlegen, was er bedeutet — also so wie die heutigen bibelerklärer von denselben dingen sprechen, ohne eine vorstellung zu haben. denn sonst hätte er diese tätigkeit der planeten wol weggelassen, da sie seinem gottesbegriff widerspricht. denn dass Jer. 10, 2 freier darin gedacht hätte, ist kaum anzunehmen. (freilich wird dort auch nur die furcht vor anzeichen verworfen, das braucht ein wenig astrologie wenigstens in der praxis noch nicht auszuschliessen).

2, 14. „vor Assur“ s. s. 314.

3, 7. der baum des lebens und der baum der erkenntnis stehen beide inmitten des gartens. sie entsprechen also den beiden bäumen, welche Helios und Selene darstellen im paradises-haine, in welchen Alexander kommt (Gesch. Isr. II, s. 108), d. h. ober- und unterweltsmacht. der nordpunkt der ekliptik gehört dem monde, wenn der mond ihn erreicht, verfällt er dem tode: das erkennen der beiden geschwistergatten ist ihre vermählung und verhängt über sie die trennung (Amor und Psyche) und den tod: schleiermotiv (Arabisch-semitisch-orientalisch s. 155, verschleiertes bild von Sais). der baum der erkenntnis ist also auch der des todes. beide erscheinen als feigenbaum und ölbaum (sure 95; Christus als dhû-nahla, wo die dattel an stelle der feige tritt). darum werden nach dem falle kleider aus den — doch völlig ungeeigneten — blättern des feigenbaumes gemacht.

3, 17; 5, 29; 8, 21. „verflucht sei die erde um deinetwillen“. bei dieser deutung, welche die des jetzigen textes, nicht nur der massora ist, muss man zunächst denselben bedeutungsübergang für ba-‘abûr annehmen, wie im deutschen „um willen“, denn ursprünglich heisst es „zum zweck“,

aber nicht „wegen, aus verschulden“. ob dieser übergang sonst noch in zweifellosen, klaren stellen nachweisbar ist, mag dahingestellt bleiben, hier scheint aber schon der zusammenhang zu erweisen, dass diese deutung der worte auf ein missverständnis des jetzigen zusammenstellers des textes zurückgeht. zum mindesten ist der ausdruck überflüssig, es würde auch genügen: „verflucht sei die erde, unter mühsal sollst du sie ausnutzen“ (akal, ausdruck der rechtssprache, assyrisch akálu, niesnutzen vom gebrauch von gütern). das was in der vorlage, also in dem vom zusammensteller benutzten text von J stand, war ebenso gut בַּעֲבוּרָךְ wie בְּעִבּוּרְךָ, und würde dann mit demselben rechte gelesen werden können ba-‘abod-ka „durch deine arbeit sollst du sie nutzbar machen“. das ist der fluch, der auf die erde gelegt wird, dass sie nicht wie der „garten Eden“ alles von selbst hergiebt, sondern nur nach bearbeitung. daneben stand wol schon als alte glosse in der alten vorlage בַּעֲבוּרָךְ, das als solche glosse hingehen mag, aber ursprünglich nicht in den zusammenhang passt, denn es bedeutet doch wol mehr als mühsal, es heisst qual, schmerz, und das ist zu stark. vielleicht aber ist es nicht einfache glosse, sondern eine, welche einen bestimmten zusammenhang herstellen sollte.

An den beiden anderen stellen, wo hierauf bezug genommen wird, spricht der jetzige verfasser aus seiner auffassung heraus, fasst es also als ba-‘abod. das eine mal kommt aber dabei der ausdruck ba-‘abûr nicht vor, dagegen das verdächtige ‘iṣabôn. dergleichen weist meist darauf hin, dass eine vermischung der motive, ein ausgleich und eine umdeutung stattgefunden hat. es heisst 5, 29: (Lamech nannte seinen sohn) Noa, denn er wird mich trösten<sup>1)</sup> wegen unserer lage (ma‘asê-nu) und wegen der mühsal (‘iṣabôn) unserer hände seitens der erde, die Jahve verflucht hat“. das ist zweifellos eine falsche begründung: deshalb will er nicht getröstet sein. hier liegt also motiv-veränderung oder über-

<sup>1)</sup> 6, 6 beweist, dass das נָחַם und das יִחַצְבֵּב-motiv zusammengehören: es gereute ihn und er empfand schmerz (יִחַצְבֵּב — יָחַם). (יִחַצְבֵּב-motiv also = נָחַם, יִחַצְבֵּב = יָחַם, s. diese beiden motive 31, 15. 16!)



tragung vor, die sich aus dem parallelismus der gestalten ergibt. getröstet wird Adam durch Set über den verlust seines sohnes — oder vielmehr beider söhne, denn Kain ist flüchtig geworden, ein beduine und out-law (munnabitu, munnaribu). also muss auch Set an seiner stelle der neue ackerbauer geworden sein. also Noa ist hier = Set, Noa ist deshalb 9, 19 plötzlich der „ackermann“. wenn aber Lamech getröstet werden soll, wie Adam, so muss er seinen sohn oder seine söhne verloren haben: s. zu 4, 23. 24.

Endlich handelt es sich in 8, 21 deutlich um eine umdeutung seitens unseres verfassers. „ich will die erde nicht mehr verfluchen um des menschen willen“ — er hat ja nicht die erde vernichtet, sondern die menschen durch die sintflut. es ist also vom verfasser durch ein Schub der beiden worte in ארץ (הארמה בכבור) האדם der sinn des mythus nach seiner auffassung verändert worden: „ich will den menschen nicht mehr verfluchen“, hat Jahve gemeint, durch den ein Schub wird die bezeichnung auf die umdeutung der früheren stellen hergestellt und zugleich der „landmann“ Noa vorbereitet (vgl. s. 395.).

3, 15. der nachkomme des weibes und der der schlange sind feinde, also gegensätze: Set und Typhon, die bestimmt sind, sich gegenseitig zu bekämpfen. dabei wird der eine den andern am kopfe, dieser ihn an der ferse angreifen. also beide sind zwei hälften eines kreislaufes — der grundgedanke jedes mythus ist ja den wechsel der beiden welt hälften zu versinnbildlichen. als Herakles die hydra bekämpft, kommt dieser ein grosser krebs zu hilfe, der ihn in den fuss beisst (Apollodor II, 5, 2). der krebs ist = dem skorpion<sup>1)</sup>, dem zeichen der herbsttagesgleiche bei der stierrechnung, die „beiden skorpionmenschen“ des Gilgameš-epos sind die beiden tageswendepunkte. in beiden treffen die beiden gegensätze Set und Typhon, Nebo und Marduk

<sup>1)</sup> vgl. Stucken, Astralmythen s. 24, d. h. der krebs und skorpion des tierkreises werden zusammengeworfen. es ist der skorpion, d. h. der eine der beiden skorpionmenschen, welcher Herakles den fuss verletzt, denn der krebs half ihm: *ὅτι μετ' Ἡρακλέους ὕδραν ἐσφαξεν* Hygin ed. Schmidt p. LV.

zusammen. der kopf des einen stösst an den fuss des anderen.

3, 24. „und er stellte vor den garten Eden die kerubim und ליהוה החרב המזהיפה, um zu bewachen den weg zum baum des lebens.“ die kerubim kann er wol davor aufstellung nehmen lassen, aber nicht ein schwert. das braucht einen träger, und Luther hat in seiner übersetzung dem ausdruck gegeben, indem er den engel mit dem schwerte vor den eingang stellt. wir sind aber in keiner weise verpflichtet, uns die erklärung von החרב durch die massora vorschreiben zu lassen: „die flamme — denn das heisst ליהוה — „des schwertes des hin und her sich bewegenden“ mag ein massoragemüt für möglich halten, wir müssen schon eine besondere bedeutung „schwertklinge“ für ליהוה annehmen, um überhaupt zurecht zu kommen. Eden ist der „olymp“ oder vom götter- oder weltenberg der südliche oder untere (s. 312), welcher also der sonne gehört — Sinai und Horeb<sup>1)</sup> — die sonnenwende ist der durchgang durch das feuer s. 208), durch das himmlische feuer, welches dort brennt, wo die grenze ist zwischen himmlischem erdkreis und dem oberen himmel, dem Anus, in welchem Jahve thront. was Jahve also vor den eingang des paradises gestellt hat, ist die flamme der flackernden lohe (horeb oder ähnliche ableitung). es ist die waberlohe, welche den berg umgiebt, auf welchem die braut des sie erweckenden befreiens harret. dort steht der baum des lebens (neben dem der erkenntnis = vermählung).

Die kerubim stehen hiernach vor dem paradiese, ihr platz ist dort, wo der eingang zum oberen himmel ist. dort thront Jahve auf seinem throne. die kerubim sind also die nächsten an seinem throne, oder nach der gewöhnlichen bezeichnungsweise die thronsträger — „guzallû“. darum „fährt“ er auf den kerubim (s. besonders Ezechiel), d. h. wird von ihnen getragen.

Die ganze vorstellung ist in ihrer bedeutung rein und klar in der islamischen legende erhalten. dort erscheint der sternschnuppenfall der ursprünglichen sommersonnenwende voll-

<sup>1)</sup> s. Encyclopaedia Biblica IV, 4639, oben s. 308.

kommen richtig erklärt. (Ibn Hišām s. 130 ff.) er bewirkt die vertreibung der ginnen von ihrem lauscherposten, der am fusse des tierkreises gedacht ist. „wenn gott etwas über die schöpfung bestimmte, so hörten es die thronträger und priesen ihn. die engel unterhalb dieser taten dasselbe.“ und so wird der lobpreis stufenweise weiter gegeben, bis er zu den ginnen kommt. darauf wird auf dieselbe weise zurückgefragt, was die ursache des lobgesanges sei und es erfolgt von den „thronträgern“ die aufklärung. die ginnen verraten es dann den wahrsagern und so erfahren es die menschen. die ginnen sind also unter den stufen<sup>1)</sup> d. h. unter dem tierkreise gedacht, also am südhimmel — auf erden die wüste = 'eden (s. 311) = gannah<sup>2)</sup>! die ginnen sagen sure 72, 8: „wir rührten an den himmel und fanden ihn voll von gewaltigen wächtern und feuerbrand (sternschnuppen, šiháb).“ das findet statt dadurch, dass die sonne als unterweltmacht — die also = ginn — an den „himmel“, d. h. den himmel Allahs = Anus, den nordhimmel rührt. die weitere mythologische ausspinnung kann nur im zusammenhange erfolgen.

Es scheint übrigens, dass die deutung „schwert“ veranlasst ist durch den mythologischen begriff des „schwertes, das nach allen seiten schlägt“, wie es in den märchen des Orients heisst. es wird aus dem „paradiese“ oder himmelsberge geholt und ist nötig zur befreiung der jungfrau = braut. vielleicht handelt es sich dabei um eine andere ausdeutung<sup>2)</sup> von חרב, die dann die lesung der massora veranlasst hätte. dann wären also schliesslich beide „waberlohe“ und „hauendes schwert“ (es ist das schwert Siegfrieds, Theseus') gleichbedeutend, gemeint wäre aber an unserer stelle die lohe.

4, 23. 24. Lamechs lied kann nur aus sich selbst verstanden werden und ist zu kurz, um die vorausgesetzte sachlage klar erkennen zu lassen, darüber ist man einig. vielleicht giebt wieder die entsprechung der mythologischen gestalten einen fingerzeig für das, was geschehen.

1) ma'arig s. Arab.-Sem.-Or. s. 202 ff.

2) man lese nochmals oben s. 306, anm. 1 und vergl. für diese ausdeutungen und wortspiele vorläufig Arab.-Sem.-Or. s. 169!!

„einen mann tötete ich für meinen schlag  
und ein kind für meine wunde,  
denn siebenfältig soll Kain gerächt werden;  
*aber Lamech sieben mal sieben.*“

Lamech hat drei söhne: Jabel, Jubal und Tubal, sie sind zeltbewohner, musikanter und schmied. dadurch ist zunächst die parallele gegeben: Jabel = Abel, denn schäfer = zeltbewohner. der musikanter Jubal ist, wie schon der name andeutet, eine abspaltung von Jabel, wir haben in den drei die drei Dioskurenbrüder, die aus den zwei und ihrer schwester zu entstehen pflegen<sup>1)</sup>. der name Tubal zeigt dann weiter, dass er der gegensatz zum begriff Jabel-Jubal sein soll.

Dass sein name nicht Tubal-Kain ist, hat bereits J. Lepsius<sup>2)</sup> gesehen, der Na'ama zur schwester Kains macht und die betreffenden worte in die Kaingeschichte stellt. in der hauptsache zweifellos richtig. der grund aber, warum er hierher gestellt worden ist, ist wieder die mythologische entsprechung: Tubal ist eben gleich Kain.

Wenn wir nun die worte des liedes aus sich zu begreifen suchen, so fragt es sich vor allem: wem können sie in den mund gelegt werden und wer kann sich so rühmen? offenbar der besitzer einer überlegenen waffe. das lied steht daher im zusammenhange mit der schmiedekunst Tubals: er hat das schwert geschaffen, das ihm die überlegenheit verleiht: Wieland der schmied, Siegfrieds schwert. dann ist aber auch der sprechende nicht Lamech, sondern Tubal selbst gewesen<sup>3)</sup>. und aus einem sehr einfachen grunde muss er das gewesen sein; zunächst wendet er sich an die beiden frauen Lamechs: wer redet seine eigenen frauen so an: „hört ihr weiber Lamechs“? dann aber hat er einen mann und einen knaben getötet. wer sind diese? natürlich diejenigen, welche gerade die angeredeten angehen: Lamech und sein (einer) sohn Jubal-Jabel.

<sup>1)</sup> Stucken, Astralmythen s. 102.

<sup>2)</sup> Das Reich Christi VI, s. 44, 177. vgl. auch unten zu 25, 27—29.

<sup>3)</sup> man kann diesen zusammenhang herstellen, indem man in 23 statt ויאמר לנשי לבןך ויאמר לנשי לבןך liest: ויאמר לנשי לבןך.

Tubal ist also der brudermörder Kain, das tritt im liede deutlich zu tage, denn hier wird nicht bezug genommen auf den ausspruch der Kaingeschichte, sondern hier wird der satz in dieser überlieferungsreihe zum ersten male gegeben: Kain soll siebenfach gerächt werden<sup>1)</sup>. Tubal ist eben Kain, d. h. er ist die parallelerscheinung und das motiv ist herübergenommen.

Das lied ist mit diesem satz zu ende. die letzte zeile fällt schon rein äusserlich ab. die 77 für Lamech stammen wol nur aus 5, 31, wo Lamech der mann der 777 jahre ist: *ימי למך שבע ושבטים (שנה ומאה שנה)*. die worte sind wol nur durch versetzung hierher geraten, wenn man sie nicht dem umdeutenden verfasser des jetzigen textes schuld geben will.

Also Tubal = Kain (oder besser || Kain) hat vater und bruder getötet. das erklärt durch anwendung auf Kain, warum die Kainitenliste voransteht. die biblische wendung vertuscht hier eins: die ersten menschen entsprechen den ersten göttern. Apsu und Tiamat haben einen sohn Mummu. dieser zeugt mit seiner mutter die folgenden götter. das ist das verhältnis Kains zu seiner mutter, Set hätte der sohn Kains sein müssen. bekanntlich schimmert das bei Rubens „ehebruch“ durch<sup>2)</sup>.

Die entsprechung Kain—Tubal, Adam—Lamech erklärt nun, warum in der P-überlieferung in der Sethitentafel Lamech einen Sohn (Noa) erhält, der ihn trösten soll — hier hat Lamech-Adam nur den sohn verloren durch Tubal, und der ersatzsohn Noa soll der landmann werden (s. 391).

5, 22—24; 8, 9. Henoch „wandelte mit gott“ d. h. er hatte persönlichen verkehr mit ihm<sup>4)</sup>. „und als er (einst)

<sup>1)</sup> auf die mythologische deutung soll hier nicht eingegangen werden. die 7-zahl giebt den sinn ohne weiteres: es ist die zahl der Plejaden = „sieben böse geister“ = sonne = mörder des bruders mond.

<sup>2)</sup> die talumdische legende (mitgeteilt bei Stucken s. 108) weiss noch, dass Kain der getötete ist — das schliesst sie aus dem liede — aber sie lässt Lamech als blinden schützen (also Baldr — mond) ihn töten. während Tubal-kain ihn führt. sie kennt also die alten motive noch, modelt sie aber auf den biblischen text um.

<sup>3)</sup> Stucken, Beiträge zur orientalischen Mythologie s. 65.

<sup>4)</sup> wenigstens ist das der ursprüngliche sinn gewesen, den vielleicht die jetzige fassung (P selbst?) schon zu verwischen bestrebt ist

mit gott wandelte, da verschwand er“. die entsprechende person wird stets in den himmel entrückt: Elias, Romulus, Tullus-Hostilius u. s. w. Ḥanók = sonnenfigur 365 jahre<sup>1)</sup>, vgl. ḥanûka = sonnenwendefest (geburt Christi).

6, 3 s. zu 6, 13.

6, 6. über die andere wendung des נָחַם und נִצַּב-motives s. s. 390, anm.

6, 7; 7, 4. zu „wegwischen“ und „umstürzen“ siehe s. 223/4; also doppelte ausspinnung eines נִחַם-motives, das erinnert sehr an assyr. meḥû sturm.

6, 9. Noa war ein gerechter und vollkommener mann in seinen „geschlechtern“ — ein mann hat nur ein dôr, sein eigenes, d. h. seine generation. es ist zu lesen דִּרְכֵי in seinen wegen. deshalb „hatte er verkehr mit gott“ (s. zu 5, 22). astral: er hat den gradesten weg (ekliptik!).

6, 13. „das ende alles fleisches ist vor mich gekommen“, das soll heissen: ich habe beschlossen, es zu vertilgen. sollte das hebräische nicht die fähigkeit haben, diesen einfachen gedanken in nicht verschrobener weise auszudrücken? wie es das beispiel von נָחַם „trösten“ und „rächen“ zeigt, pflegt das laut-motiv in verschiedener weise ausgesponnen zu werden und dabei kann es dann zu einer verwirrung in dem s. 390 geschilderten sinne kommen. so wie der text dasteht und wie ihn schon der zusammensteller vorfand, wäre: „das k̄ s̄ alles fleisches ist vor mich gekommen, denn die erde ist voll ihrer gewalttaten, darum will ich sie vernichten“. da denkt man, wenn man unbefangen ist, zunächst an eine ableitung von קִיץ überdruss empfindet: taedet me generis humani.

Wenn übrigens „alles fleisch“ und nicht die menschen allein hier genannt werden, so sind die tiere mit eingeschlossen. es war doch wol gedacht, wie es ja die allgemeine vorstellung annimmt, dass im paradiese die tiere friedlich mit einander lebten. die worte nach der beendigung der flut (s. 402) zeigen, dass der mensch dadurch ge-

---

im sinne der gewöhnlichen erklärung: „er wandelte vor gott“. man beachte jedoch, dass 17, 1, wo das gemeint ist, לִפְנֵי und nicht אֶת steht.

<sup>1)</sup> s. Zimmern in KAT<sup>3</sup> s. 540; vgl. auch zu 14, 14.

frevelt hatte, dass er tiere tötete. dann muss also vorausgesetzt worden sein, dass die tiere das gleiche ebenfalls erst nachher getan haben, also auch ein sündenfall der tiere. darum: „siehe sie ruinieren (l. hinnenam mašittm) die erde“.

Da der ausdruck „fleisch“ בשר hier bezeichnend ist, so ergiebt sich die Vermutung, ob 6, 3 „nicht soll mächtig (?) sein<sup>1)</sup> mein geist im menschen auf ewig, denn auch er ist fleisch“ nicht in diesen zusammenhang gehört. denn 1) unterbricht er den zusammenhang der erzählung, 2) begründet er, wenn man nicht dem ausdruck gam hû seine eigentliche bedeutung nimmt (durch annahme von „da er ja auch“) gar nicht die veranlassung, den menschen das leben zu verkürzen. „denn auch er ist fleisch“ würde in einen zusammenhang passen, wo vom tode des fleisches die rede war, also wol da, wo der mensch sich herausnahm, „das fleisch“ zu seiner nahrung zu nehmen, statt des ihm zunächst dazu bestimmten „kraut des feldes“ (3, 18), von dem er sich nach dem sündenfalle nähren soll statt von den „früchten des gartens“. s. zu 9, 2.

6, 14—16. die beschreibung der arche ist in verwirrung: „aus tannen (?) -holz sollst du sie machen — zu kinnim sollst du sie machen — und verpichen“. so wirr erzählt kein gewissenhafter schematiker wie P. die kinnim gehören an andere stelle, denn sie unterbrechen die zusammengehörigen worte. ebenso unterbricht in 16 „nach der elle sollst du sie vollenden“ den zusammenhang der beiden sätze, zwischen denen es steht, sodass man ihre erklärung schwierig gefunden hat<sup>2)</sup>, während man sie nur zwei worte vorzustellen braucht hinter die massangaben, um ihren eigentlichen sinn zu erhalten:

„mache dir einen kasten aus gopher-holz und verpiche ihn von innen und aussen mit erdpech. und so sollst du ihn machen: 300 ellen die länge des kastens, 50 ellen seine breite und 30 ellen seine höhe;

<sup>1)</sup> das einfachste für die crux קין bleibt doch eine ableitung von assyr. dananu.

<sup>2)</sup> Gunkel: „um einen zapfen sollst du es — das dach — drehen“. das ist unmöglich bei der grösse des daches, wengleich die arche eine „kiste“ ist, und es ist unnötig, denn es wird ja eine tür angebracht, durch die der bau zugänglich ist.

nach der elle sollst du ihn vollenden<sup>1)</sup>. ein dach sollst du machen in den kasten oben<sup>2)</sup> und eine tür in seiner seite anbringen. in stockwerken<sup>3)</sup> sollst du den kasten bauen, untere<sup>4)</sup>, zweite und dritte sollst du ihn bauen.“

7, 19. „sodass alle hohen berge, die unter dem ganzen himmel sind, bedeckt wurden“. da es sonst keine berge giebt, als unter dem himmel, also auf erden, so sollen durch den zusatz eben besondere berge angedeutet werden. die himmlische natur des mythus tritt zu tage, denn am himmel giebt es tatsächlich einen himmel und ein erdreich, das letztere eben durch die berge, d. h. den „länderberg“ vertreten. es ist der rakf, der tierkreis. auf erden stösst der höchste berg — im norden — an das luftreich, den „himmel“. zur klarstellung denke man an den Atlas der griechischen mythologie, welcher den „himmel auf seinen schultern trägt“. er ist der tierkreis = šupuk šamé = raki, über welchem sich der himmel Anus wölbt<sup>5)</sup>.

8, 2. „er liess einen wind über die erde wehen, sodass die wasser sanken“. welcher ursächliche zusammenhang soll zwischen beiden bestehen? der wind kann doch kein sinken des wassers verursachen, höchstens einen aufruhr. der ruah ist eben kein wind, sondern er hat die eigenschaft des gött-

---

<sup>1)</sup> so steht stets im assyrischen nach massangaben z. b. XXX ina išten ammat 30 zu einer elle (mit einer gemessen); diese ausdrucksweise wird hier also genau wiedergegeben.

<sup>2)</sup> die zusammengehörigen worte schliessen nun aneinander!

<sup>3)</sup> das ist demnach der sinn von קק — wohnsitz, jedes stockwerk ist eine wohnung für sich. die dreiteilung ist die des dreigeteilten weltalls, das ebenfalls in drei stockwerken — himmel Eas, Bels, Anus — übereinander gebaut ist.

<sup>4)</sup> auch hier schliessen die zusammengehörigen worte nun aneinander.

<sup>5)</sup> Für Atlas = šupuk šamé vgl. vorläufig: Plejaden, die töchter des Atlas = „sieben bösen“, ša ina kirib šupuk šamé i'aldū. Atlas hat 12 töchter, die 5 Hyaden und 7 Plejaden, die beiden gruppen des stieres. er ist also = Marduk, dem gotte des stieres. Herakles tötet den drachen, welcher die Hesperidenäpfel bewacht, am Atlas: der neujahrskampf Marduks mit Tiamat. Marduk ist der herr des tierkreises als Bel = Bél mātāti und nibiru, deshalb steht sein zeichen für den ganzen. weiter vgl. šadū rabū (Assur, als oberster gott, das wäre babylonisch Marduk) = Amurru (Martu) Awurra, אַמְרָר, s. Peiser, Aktenstücke aus der dritten babylonischen dynastie s. VIII.



lichen botens, den er vertritt; mythologisch würde der betreffende gott geschickt worden sein. der ruah ist derselbe wie der von 1, 1, der über den wassern brütet. der ausdruck 'abar gehört übrigens dazu, da dem ruah der 'abarpunkt gehört<sup>1)</sup>. die wasser sinken infolgedessen auch nicht, sondern sie beruhigen sich zunächst, d. h. sie hören auf zu toben, von unten emporzuwallen und von oben herab zu giessen. šakak heisst sich beruhigen. (Esther 2, 1; 7, 10) und nicht sinken. das sinken der wasser tritt erst später ein, zunächst müssen sie aufhören zu wachsen.

8, 8—12. über die etwaige entstehung der viermaligen aussendung von vögeln und etwaige litterargeschichtliche zusammenhänge s. s. 95. innerhalb der hier zu worte kommenden überlieferung — also J — kann natürlich nur von einem dreimaligen die rede gewesen sein und es ist wol anerkannt, dass wir dessen ursprüngliche form in dem babylonischen berichte mit den drei vögeln taube, schwalbe, rabe haben.

Die reihenfolge der drei ist im babylonischen berichte die umgekehrte, der biblische hat, wie der zusammenhang zeigen wird, hierin die richtige erinnerung bewahrt<sup>2)</sup> — es liegt also hier einer der fälle vor, wo die uns überlieferte babylonische legende nicht die alte babylonische, d. h. kosmisch-astrale lehre erhalten hat. die taube, die ohne erfolg ausgesandt und wieder aufgenommen wird, ist natürlich die schwalbe. was also gemeint war, ist: aussendung des raben, der nicht wiederkommt, der schwalbe, die ohne erfolg wiederkommt, der taube, die ein ölblatt bringt. damit ist die sache erledigt, denn das erneute aussenden der taube, die nun nicht wiederkommt, ist selbstverständlich misverständnis ihrer eigentlichen bedeutung. die taube ist ja ein hausvogel und würde nicht wegfliegen. auch ist selbstverständlich das bringen des ölblattes der schluss der vogel-episode — wolverstanden mythologisch, was mit dem litterargeschichtlichen nichts zu tun hat.

1) vgl. oben s. 305 und dazu 401 ff.

2) wenn nicht etwa die entgegengesetzte kibla in betracht kommt.

Es fragt sich nun: wie lange hat das gedauert? die zeit der überflutung beträgt bei J 40 tage. nach deren verlauf wird der rabe ausgesandt. dann ohne zeitangabe die taube, welche an die stelle der schwalbe getreten ist, dann wartete er noch sieben weitere tage und lässt die taube fliegen, welche das ölblatt bringt. dann wartet er noch sieben weitere tage (und lässt die taube fortfliegen, d. h. aus der arche). nach gewöhnlicher litteraturgeschichtlicher kritik<sup>1)</sup> würde man aus der ersten zeitangabe folgern, dass vorher, da er ja noch sieben tage wartet, die zeitangabe ausgefallen ist, denn selbstverständlich muss zwischen der aussendung der einzelnen vögel, so wie sie jetzt gemeint ist, immer derselbe zeitraum liegen. man tut aber gut, bei solchen ergänzungen stets auch den entgegengesetzten weg zu versuchen, und das wäre hier nicht die ergänzung von sieben tagen im ersten falle, sondern das weglassen der zeitangabe in einem andern.

Durch den wegfall des letzten aussendens der taube ist von vornherein die notwendigkeit gegeben, hier die doppelangabe zu streichen, d. h. hier die verwirrung zu suchen. gerade in diesen beiden fällen steht auch die angabe über die sieben tage. beide sind also (sachlich) dublette, da ja das aussenden der taube eine solche ist. mit dem letzten fallen auch diese sieben tage weg. das überbringen des ölweiges ist eben das zeichen der beendung der flut und Noa geht sofort heraus. danach war also überliefert: aussendung des raben, der nicht wiederkehrt, der taube (schwalbe), die ohne erfolg zurückkommt. der gedankengang ist nun: Noa sieht, dass es noch zu früh ist und wartet noch sieben [weitere: zu streichen] tage, dann schickt er die taube, die ihm das ölblatt bringt. er verlässt die arche. die frage ist: wie viel zeit ist zwischen aussendung von rabe und erster taube (schwalbe) verstrichen? selbsverständlich nicht so viel wie im nächsten falle, denn da der rabe nicht zurückkommt, so hat Noa ja keine botschaft erhalten. er hat also nur bis zum abend gewartet und die taube (schwalbe) am nächsten tage abgesendet. da diese ihm die botschaft

<sup>1)</sup> und so habe ich es deshalb oben s. 96 getan.

bringt, dass es noch zu früh ist, so wartet er jetzt noch sieben tage, d. h. eine zeit, innerhalb deren sich das wasser verlaufen kann.

Die flut hat 40 tage gedauert, die aussendung des raben 1, der taube (schwalbe) 1, wartezeit 7 tage: macht 49, die überbringung des ölblattes findet also am 50. tage statt.

Die flut mit ihren 40 tagen ist die Plejadenzeit, d. h. die zeit, wo die sieben bösen geister herrschen und die stürme toben<sup>1)</sup>, es ist die zeit, die in unserem kalender von ostern bis himmelfahrt reicht, der 50. tag ist bekanntlich pfingsten, der durch verschiebung des sonnenwendefestes auf seine jetzige zeit gefallen ist. die sonnenwende ist die „herabkunft des feuers“, der feuerpunkt ist der des ruah (s. 399), also herabkunft des feuers = der des ruah. pfingsten findet die ausgiessung des geistes statt in gestalt feuriger zungen<sup>2)</sup> und der geist pflegt zu erscheinen wie eine taube. die taube Noas aber bringt das ölblatt, das blatt vom baume des lebens, dem gegenstück des feigenbaumes (s. 389). die flut hat also bei J gedauert von ostern bis pfingsten, d. h. vom feste des auftauchens der sonne aus dem wasserreiche bis zu ihrem eintritt in das feuerreich (vgl. zu 10, 9).

8, 22. עַד כְּלִימֵי הָאָרֶץ. niemand nimmt anstoss an der massoretenerklärung mit der wunderlichen steifheit: „fortan, alle tage der erde . . . . sollen nicht aufhören.“ das einzig natürliche ist doch zunächst, einen satz herzustellen und

<sup>1)</sup> Himmelsbild und Weltbild s. 59. Plejaden = sonne = sieben böse = unterweltsgeister.

<sup>2)</sup> zunge לְשׁוֹן vielleicht auch von der schwertklinge gebraucht? man beachte, wie gespielt wird mit „durch die zunge“ und „durch das schwert töten“. dann ergibt sich ein weiterer zusammenhang mit זָרַב in 3, 24. vgl. das lašon aus gold, das Achan (Jos. 7, 21, 24) stiehlt (diebmotiv s. zu 31, 15) den mantel (zu 14, 23) und das schwert Marduks? lašon und ḥrb sind die beiden gegensätze: mond und sonne, sprechen und schweigen, der sprechende nebi (Nebo) und der stumme Marduk-Juppiter, Aaron und Moses, u. s. w. vgl. Arab.-Sem.-Or. s. 104/5. also der moundberg Sinai ist der des redens, der sonnenberg Horeb der des schweigens (Ebal und Garizzim s. 363): mond = silber, sonne = gold: reden ist silber, schweigen ist gold. (zufällige übereinstimmung oder alter spruch?)

statt 'od zu lesen ('ad: bis') . . . soll nicht aufhören. dann hat man aber auch eine natürliche ausdrucksweise zu lesen und das ist nicht „bis alle tage“, sondern „bis vollendet sind die tage der erde, sollen nicht aufhören säen und ernten u. s. w.“. also *דָר כְּלוּמָה*: die massora durfte freilich die zwei (oder den einen: *ו*) buchstaben nicht einsetzen.

9, 2, 3. dem menschen werden die tiere jetzt zur nahrung überwiesen, er soll ihnen furcht und schrecken einflößen. früher war also das töten und essen der tiere, des „fleisches“ verboten. s. s. 397.

9, 5. der vers ist hoffnungslos verwirrt und zwar deutlich nicht durch die textüberlieferung, sondern vom verfasser selbst. einen fingerzeig für das, was zum teil in der quelle gestanden hat, giebt vers 4: „nur fleisch mit lebendigem blute sollt ihr nicht essen“. das ist glosse, die in den text geraten ist und die richtig angiebt, welches gesetz von P in 5 zum teil angezogen war, aber durch die verwirrung des textes nicht mehr erkennbar ist. 5 oder vielmehr die vorlage schloss also an 3 an und besagte das gleiche wie 4. die verwirrung kann aber nur verursacht sein durch vermischung mit einem folgenden texte, der mehrere ähnliche worte hatte — wie das häufig in gleichen fällen geschehen ist. was dieser folgende text besagte, muss dann einen teil und den grundinhalt des jetzigen textes bilden.

In 4 ist der genuss des tierfleisches im blute nach P verboten, 5 handelt von der bestrafung des vergiessens von menschenblut, und zwar müssten dabei ähnliche worte gebraucht gewesen sein für a) einen ersten teil, der sich inhaltlich mit 4, also dem verbote des blutigen fleisches deckte, b) den mord bestrafte. danach müsste also vom verfasser ein text zusammengeworfen sein, der — im unmittelbaren anschluss an 3 — etwa lautete:

(ich habe es euch allen zur speise gegeben); „nur ihr blut in ihrem leben will ich fordern von dem menschen.

und auch euer blut will ich fordern, von jedem lebewesen will ich es fordern, von einem jeden will ich fordern das blut seines nächsten“.

1) so Ball.

also: [ואך אהרמם] לנפשותיהם אדרש <sup>1)</sup> — מיר הארם  
ואך אהרמכם (לנפשותיכם: ohne: אדרש מיר כל-חיה אדרשנו <sup>1)</sup> — מיר  
איש אדרש אהרנפש אחיו <sup>2)</sup>

Es war also gesagt: „ihr dürft das vieh töten, aber wenn ihr es im blute esst, so will ich es vom menschen fordern. euer blut aber will ich sogar von jedem (anderen) lebewesen (auch) fordern (so vom stössigen oechsen!); und von einem jeden (menschen) will ich fordern das leben (!) seines nächsten.“ es ist zu beachten, dass offenbar vom blutvergiessen (רם) seitens des tieres (wie vom menschen gegenüber dem tiere), vom leben (seele, נפש) aber beim morde gesprochen war. 6 ist dann wieder wie 4 zu beurteilen: glossenartige anführung von rechtsgrundsätzen, gleichviel ob durch den verfasser des mischmasch (wol so!) oder später.

9, 16. „dann wird der bogen in den wolken stehen und ich werde ihn sehen zu gedenken des bündnisses“. hat denn Jahve ein so schlechtes gedächtnis? und sollten nicht die menschen ihn nötigenfalls schon durch ihr schreien erinnern, dass er vor jahren einmal etwas versprochen hat? es sind doch wol die menschen, die das zeichen brauchen, dass der alte bund von ihm noch anerkannt wird. also (י statt ו) ראהוהה statt ראהוהה (!): dann sollt ihr ihn sehen als erinnerungszeichen.

9, 22. über das, was über Hams (Kanaans) tat in der lücke des textes stand — die aber ursprünglich, d. h. schon vom erzähler gewollt erscheint — s. s. 77.

10, 9. Nimrod ist sowol gibbôr d. i. gabbâr „der tyrann“, als şajjâd der jäger; „die punktierung“ d. h. die deutung kann daraus natürlich machen was sie will: meisst fasst sie ihn als einen jagenden tyrannen: Hackelbernd, Wodan<sup>3)</sup> u. s. w. über şajjâd = sonne s. zu 25, 27 ff. die sonne ist der feurige ofen = unterwelt, welche die gestirne, also auch den mond, verschlingt: Abraham (wie Da-

<sup>1)</sup> der strich zeigt an, wo die worte stehen, die in den anderen zusammenhang gehören.

<sup>2)</sup> umzustellen, das letzte הארם ist zu streichen, da es gesetzt ist, als אריר verstellt wurde.

<sup>3)</sup> s. Stucken, Astralmythen.

niel) im feurigen ofen Nimrods. der gegebene punkt dafür ist die sommersonnenwende d. h. der punkt, welcher dem monde gebührt — die unterweltsmacht herrscht dann über die oberwelt. der feurige ofen erscheint also als sonnenwendepunkt: das ist die stelle der sternschnuppenfälle, des feuerreiches = hölle. der Sinai (s. 364) steht bei der gesetzgebung in flammen d. h. der mondpoint geht im cyklus durch das feuerreich hindurch.

11, 1. „als sie aufbrachen von kedem“. der kedem ist der südpoint, wo jede neue welt ihren anfang nimmt (s. 312). es ist hier an einen exodus gedacht, der eine neue epoche der menschheit bedeutet, die ansiedelung in dem lande, wo sich nun die entwicklung abspielt. ebenso kommt Israel aus dem „süden“ — Musri oder Ägypten, den ländern des goldes — und ebenso lässt noch die islamische legende aus dem süden, dem Jemen, die Araber kommen, nach dem ereignisse, das dort als „flut“ in historischer zeit gilt, dem „dambruch“. die biblische anschauung unterscheidet also die eine epoche nach der flut, welche einem empor-tauchen aus der wasserflut entspricht, ein neues zeitalter, dessen geschichte sich im „lande Sine'ar“, der biḳ'a, abspielt. eine neue zeit in diesem zeitalter beginnt mit Abraham, dessen geschichte im gelobten lande verläuft. aber auch hier findet ein auftauchen aus der wassertiefe — Ägypten — statt, die dazu führt, dass nunmehr das gelobte land der mittelpunkt der welt ist, nicht mehr Sinear. also Adam || Noa || Abraham || Josua; schöpfung || sintflut || hedschra Abrahams || auszug aus Ägypten ||.

11, 4. das „wir wollen uns einen namen machen“ fällt aus der redeweise heraus und ist auch kein grund, der die „zerstreuung“ verhindern könnte. das geschieht durch stadt und „turm“, denn diese ermöglichen die politische organisation. „zerstreuen“ und „vereinigen“ sind die beiden formeln, um die sich die staatliche organisation dreht, sie bedeuten als volk und staat bestehen oder der anarchie verfallen sein<sup>1)</sup>. zum staate gehört eine stadt und eine kult-

<sup>1)</sup> daher niš saphāti upahḥir bei Hammurabi und sonst = organisirte den staat wieder. statt dessen heisst es auch (z. b. Marduk-baladan II., Nabopolassar) muktn išid māti; das ist πτωτης der Ptolemäer!

stätte — babylonisch tempel, aber im kanaanäischen sprachgebiet migdal, insofern die burgstätte auch die kultstätte in sich schliesst<sup>1)</sup>.

Die worte gehören hinter עיר: „wir wollen uns eine stadt bauen und uns dort einen migdal errichten, der bis in den himmel reicht, damit wir nicht zerstreut werden“. dem berichte ist eigentümlich dieser gebrauch von שם „dort“, wo es ziemlich überflüssig ist (7: „wir wollen dort verwirren ihre sprache“. 8: er vertrieb sie von dort.“. 9: er nannte ihren namen (שֵׁם!) Babel, denn dort verwirrte er ihre sprache“). das beweist, dass dieses שם ein stichwort oder motivwort ist<sup>2)</sup>. es ist das des höhenpunktes der entwicklung = norden; also šâm = šêm — nibiru = šekem (s. 312) = beḳá'a.

11, 27. Terah hat seine drei söhne Abraham, Nahor und Haran in seinem 70. jahre: sie sind also drillinge. die drei sind die begründer eines neuen zeitabschnittes, auf die nach dem erfordernis der legende das Dioskurenmotiv angewendet wird, d. h. sie sind mond, sonne und Istar-Athtar, denn die beiden Dioskuren haben die schwester, die hier als dritter bruder erscheint<sup>3)</sup>. der eine stirbt und wird durch seinen sohn ersetzt, der aber in der weiteren entwicklung leicht brudereigenschaften annimmt, wie es mit Lot als zwilling Abrahams der fall ist<sup>4)</sup>.

Wir haben so die parallele zu den je drei ersten gestalten eines zeitalters:

Kain, Abel (Na'ama) und Set,  
Sem, Ham, Japhet und Kena'an.

Ham wird durch Kena'an ersetzt und hat eine verschuldung an seinem vater auf sich geladen, welche die parallele zu dem incest der töchter Lots an ihrem vater bildet (s. 76). dann wäre also auch eine parallele Haran-

<sup>1)</sup> s. F. I., s. 61; Gesch. Isr. II, s. 250 über den migdal.

<sup>2)</sup> der weitere zusammenhang geht über das rein formale hinaus, von vornherein sind zusammenhänge zu vermuten zwischen šâm und bḳ' vgl. šâm und beḳá'a in Syrien.

<sup>3)</sup> weshalb gelegentlich auch vier Dioskurengeschwister begegnen, indem die schwester noch einmal hinzugefügt wird. s. Stucken s. 102.

<sup>4)</sup> Gesch. Isr. II, s. 284. Geschichtsforschung und Alter Orient s. 99.

Ham in diesem sinne denkbar: das wird der grund für Harans tod gewesen sein, der „vor“ — d. h. zeitlich oder örtlich? — seinem vater starb — genau wie es für den durch Kanaan ersetzten Ham anzunehmen ist. Lot als mann des incestes hat zwei töchter, auch für Haran werden zwei (Milka und Jiska) angegeben. sie sind als stammütter des neuen knechtgeschlechtes der menschheit gedacht, insoweit dieses mit dem auserwählten volke verwandt, aber doch verworfen ist: genau wie in weiterer durchsiebung auf das eigentliche land (vgl. zu 11, 1) Moab-Ammon zu Juda.

11, 29. Saraj war עקרה: motivwort, die eine hälfte der Istar, die dann zur fruchtbaren wird.

12, 2, 3. והיה ברכה ואברכה. die steifheit des ausdrucks mit dem nachklappenden imperativ im nachsatze des bedingungssatzes ist nur verlegenheitsausflucht der alten erklärung, um dem consonantenbestand einen sinn abzugewinnen. es war והיה als perfectum zu lesen und אברכה zu lesen. dann ist die lesung aus den beiden varianten והיה אברכה und ואברכה entstanden: ich werde gross machen deinen namen und es wird geschehen, dass ich segne (variante: und ich werde segnen), die dich segnen.

12, 6. der baum<sup>1)</sup> oder hain מורה ist vielmehr der baum oder hain Mamre אמרא bei Sichem<sup>2)</sup> = Ma'bortha (s. 312) gelegen. deshalb stichwort יעברך, als nibiru. s. auch zu 13, 18; 14, 13, 18 etc.

13, 1. Abraham war reich במקנה, dieses, d. h. ableitung von קנה, ist stichwort, vgl. 7; es ist also eine מקנה oder קנה-geschichte. קנה (= קנא) ist stichwort des deus summus = mond, des אל קנא, als den sich auch Jahve bezeichnet. daher 14, 19 אל קנה שמים וארץ, wo sonst einfach ein בעל stehen würde. also ein קנה oder קנא statt eines בעל in Sichem

<sup>1)</sup> מורה — belehrung = Thora; es ist der weltenbaum von Sichem, der dem weltenbaum von Eridu entspricht (s. 312); der baum der lehre = der erkenntnis; vgl. Arab.-Sem.-Or. s. 156.

<sup>2)</sup> Sichem ist also die Gesch. Isr. II, s. 37—49 gesuchte stadt, wo Abraham sitzt und die von Kederla'omor erobert wird, nicht Haçaçon-Tamar, wie dort vermutet. also Sichem in der nördlichen überlieferung (s. 265) = Hebron in der „südlichen“.



unter vermeidung des ominösen בעל. wenn sich ein entsprechender sprachgebrauch im Phönicischen bestätigt<sup>1)</sup>, so kann hier eine weitere bestätigung für die älteren zusammenhänge dieser erzählung, die ja in der alten form in unmittelbarer nachbarschaft Phönicieus spielt, gefunden werden.

13, 3. למסגיר „er zog in seinen stationen“, also er hat eigene stationen — wje der mond! vgl. zu Exodus 1, 15.

13, 18. s. 12, 6 אשר בהביון deutlich glosse. in der älteren überlieferung leitet der vers zu cap. 14 über, wo Abrahams verdienste um Sichem geschildert waren.

14, 10. „alles gruben von asphalt.“ בארזת הנמר ist glosse: „das tal šēdīm bestand aus gruben“ — die asphaltgruben sind erst durch die verlegung an das tote meer hineingetragen worden.

14, 13. „sie waren בעלי בריה Abrahams“. man beachte die anspielung auf den kult von Sichem: בעל בריה. die drei sind natürlich gestalten des dortigen kultes, was bei Eškol deutlich ist<sup>2)</sup>. „bundesgenossen“ = heber — die verlegung nach Hebron und der nordisraelitische Heber (Ri 4 und 5) sind damit erklärt.

14, 14. לירק l. וירק assyr. dikū s. F. I, s. 102; הניכיו spiel mit Ḥanūka, Ḥanók s. Krit. Schriften IV, s. 64.

14, 15. יהלק „er teilte sich über (gegen) sie“ ist so gezwungen, dass ich geneigt war<sup>3)</sup>, eine besondere bedeutung „er fiel über sie her“ zu vermuten. der ausdruck ist hier in der tat völlig unverständlich und erklärt sich nur aus dem wesen der Mondlegenden. bei diesen wird stets das heer des betreffenden heros in drei teile geteilt: Gideon, Saul gegen Nahas und die kämpfe bei Gibeon und Michmas<sup>4)</sup>. das ist der legende so selbstverständlich, dass hier ein ausdruck gewählt wird, der für sich allein nicht verständlich ist. er ist natürlich motiv-wort.

<sup>1)</sup> vgl. hierzu die vermutete bedeutung von קק der Ešmun-‘azar-inschrift — בעל bei v. Landau, Beiträge zur orientalischen Altertumskunde, s. 45.

<sup>2)</sup> die weintraube als symbol des nordens: s. Gesch. Isr. II, s. 109; vgl. weinstock und feigenbaum als die beiden gegensätze wie ölbaum und feigen: Arab.-Sem.-Orient. s. 156 und 207.

<sup>3)</sup> Gesch. Isr. II, s. 27.

<sup>4)</sup> Gesch. Isr. II, s. 139, 157, 167.

14, 18. מלכי-צדק und מלך שלם habe ich als varianten erklärt (KAT<sup>3</sup> s. 424), die erkenntnis, dass der ort der handlung Sichem ist, giebt jetzt eine andere deutung: s. zu 33, 18; Sichem = Šelem.

14, 19. 22. קנה motifwort, es wird vermieden בעל zu sagen; s. zu 13, 1.

14, 20. מנן motifwort, vgl. 15, 1. — מנשר: Malki-šedeḫ erhält den zehnten, das ist die šedāka = satuku, die gerechsamte d. h. die tempelsteuer. je nach den verschiedenen kosmischen einteilungssystemen besteht ein verschiedener procentsatz, der diese gerechsamte, d. h. was gerechterweise als den göttern gebührend durch das anerkannte kosmische system, also durch die religion, nachgewiesen wird. so bestimmt die religion die grundlagen der gesetzgebung. eine erleichterung solcher lasten, also eine seisachtheia<sup>1)</sup> kann nur mit einer religiösen umwälzung, einer neuen gesetzgebung und der durchführung eines anderen kosmischen systems erfolgen. denn alles hängt organisch zusammen. hier wird also der verhältnismässig geringe satz des zehnten verlangt — darum auch das wortspiel in J mit העשרתי —, ein anderer wäre der des fünften<sup>2)</sup>, dessen begründung als natürliche einheit, also gerechsamte auf das sexagesimal-system ( $5 \times 12 = 60$ ) zurückgeht. er erscheint als hums bei der tempelgerechsamte von Mekka (Ibn Hišām s. 126), wobei das ḥ statt ḫ wol auf den charakter als lehnwort hinweist. das fünfersystem kommt darum noch in der gebetsordnung Muhammeds zur anwendung<sup>3)</sup>, die also ebenso wie sein Mondkalender im systematischen einklang mit der lehre von Mekka steht<sup>4)</sup>. die fünf ist moñdzahl, während die sieben sonnenzahl ist<sup>5)</sup>. und endlich dementsprechend wird im

<sup>1)</sup> vgl. Peiser, Actenstücke.

<sup>2)</sup> genau wie צדקיה in der Taima-inschrift in F. I, s. 165. übrigens gelten ja bei diesen spielereien nicht die unterschiede des arabischen, sondern nur des babylonischen lautbestandes. diese wissenschaft ist vorarabisch s. F. II, s. 306, anm. 1.

<sup>3)</sup> Arab.-Sem.-Or. s. 204.

<sup>4)</sup> ebenda s. 187 ff.

<sup>5)</sup> also die fünferwoche (ḥamuštu) zum mond —, die siebenerwoche (šebu'a) zum sonnenkalender gehörig; 5 ist die zahl der Hyaden, 7 der

steuersystem die „gebühr“ des gottes d. h. jetzt Allahs für den staatschatz vereinnahmt im betrag des fünften von der heute. s. auch zu 28, 2b.

14, 23. „vom faden bis zur schuhsohle“, soll angeblich das geringfügige bezeichnen. aber beides wäre dann eine kleinigkeit, und „von — bis“ bezeichnet innerhalb menschlicher rede und logik eine grenzangabe. diese kann nicht heissen vom kleinsten bis zum kleinsten, sondern nur vom kleinsten bis zum grössten, d. h. die beiden gegensätze bezeichnen. das sind aber in orientalischer redeweise stets: von oben bis unten (ultu eliš adi šapliš) mit der klar bewussten einordnung in das himmlische weltssystem. „faden und schuhsohle“ sind also zwei gegensätze wie „oben und unten“, „kopf und fuss“, „scheitel und zeh“. Abraham will also sagen: „vom ersten bis zum letzten“. dass die schuhsohle als unterstes steht, leuchtet ohne weiteres ein, aber der faden als oberstes bedarf der erklärung. diese giebt wieder die mythologie. da alle dinge nach denselben gesetzen wie das weltall geregelt sind, so auch die gewerke, von denen jedes seinen gott hat. als die beiden gegensätze erscheinen stets schneider und schuhmacher und zwar stellt der schneider das gute oder licht, oberwelt (mond), der schuhmacher das böse oder nacht = unterwelt (sonne) dar: man lese die Grimm'schen märchen nach und die 1001 nächte, um den schuhmacher als den bösewicht zu finden, der seinen wandergenossen, den schneider, umbringt (sonne und mond, die feindlichen brüder). der schuhmacher als vertreter der unterwelt zeigt sich auch in seinem schutzheiligen, dem diebe Crispin: die unterweltgottheit schützt die diebe, die bei ihr zuflucht finden: ausserhalb der stadt, in der steppe<sup>1)</sup>. — Eine legende der stra Muhammeds giebt wieder die deutlicheren erinnerungen (Ibn Hišām s. 765):

„Muhammed hatte einen sklaven bei sich . . . . als er Muhammeds sattel abnahm, wurde er von unbekannter hand von einem pfeile getroffen, der ihn tötete. wir sagten: heil ihm, er kommt ins paradies.

Plejaden im Stier, beide = 12; s. Himmelsbild s. 17, wo aber noch falsch 7 (die Plejaden = sonne = unterwelt = die bösen sieben) als mondzahl und 5 als sonnenzahl angenommen ist.

<sup>1)</sup> vgl. oben s. 352, anm. 5 und Ex oriente lux II 2, s. 59, anm. 20.

Muhammed aber sagte: nein, es brennt schon sein gewand (s. 401) in der hölle, das er bei Cheibar von der beute gestohlen hatte. als das einer der gefährten Muhammeds hörte, kam er zu ihm und sagte: ich habe zwei riemen für meine sandalen genommen. da sagte Muhammed: es wird dir so viel feuer von der hölle erlassen.“

Das schneidermotiv tritt hier im gewande noch deutlicher zu tage. bezeichnend ist, dass der mann der sandalenriemen gut davon kommt: er hat genommen, was ihm zukommt. den tod findet der schneider, der mond, die sonne bleibt stets am leben: sol invictus<sup>1)</sup>. — das gewand zeigt uns auch den zusammenhang mit der Achan-legende, deren motive ebenfalls durchsichtig sind.

14, 24. „Nur das, was die sklaven gestohlen haben.“ der grossmütige Abraham soll sich ersetzen lassen, was seine leute — aber plötzlich werden sie ne'arim genannt! — gegessen haben? denn es müsste doch ersetzt werden, da er sie auch vordem selbst hat beköstigen müssen. oder soll es heissen: was sie von der beute gegessen haben, das ist gegessen und wird von mir nicht ersetzt? und was ist das? doch nicht der rede wert, da ja der zug so schnell von statten ging, und obendrein ist das doch mehr als selbstverständlich. die erklärung giebt wieder den zusammenhang der motive: wo von schneider und schuhmacher, von faden und sohle, da ist auch von diebstahl die rede, der mit der natur des ledermenschen<sup>2)</sup> zusammenhängt. es muss also gestohlen worden sein und das heisst 'akal. noch jetzt sagt man im arabischen 'akal „etwas schlucken“ vom bachschisch und sonstigen ribh<sup>3)</sup>. also: das was die sklaven — diese sind als gegensatz der freien dem gott der unterwelt unterstellt und ein diebstahl ist ihrer natur angemessen — sich eingesteckt haben, das soll ihnen bleiben. vgl. auch zu 30, 13.

<sup>1)</sup> Ex or. lux II 2, s. 62, anm. 35.

<sup>2)</sup> 'adtm = 'adám! Stucken s. 71; vgl. Arab.-Sem.-Or. s. 164 den mit riemen gefesselten Mutammim d. i. den lichtgott in der unterwelt (□□-motiv s. 421).

<sup>3)</sup> vgl. auch assyr. akálu im sinne von ein land verheeren (Nergal = dürre und Adad = wassernot) und sumerisch *ku* = akálu plündern in der Geierstele E-an-na-tum's 6, 15.

„Und der anteil — sie sollen nehmen ihren anteil.“  
הלך als motivwort ist bei den haaren herbeigezogen — s. zu vers 15. es sind drei bundesgenossen, also drei teile, genau wie die schlachtordnung in drei abteilungen geteilt zu werden pflegt.

15, 1. מִנְּךָ ist motivwort, s. 14, 20, und kann als solches nach allen richtungen ausgedeutet werden. aber was der schild hier soll, ist nur dem punktglauben erfindlich. „ich will dir deinen lohn geben“ giebt die zusammenstellung mit 14, 20 ohne weiteres an die hand, denn dort steht מִנְּךָ statt מִנְּךָ.

15, 2. 3. Die beiden verse laufen jetzt parallel und wenn man den bestand festhalten will, kann 3 nur die leichtere lesart von 2 sein. aber es wird gerade dabei das zu erklärende, nämlich מִשְׁקָךָ, einfach weggelassen und dadurch ein widerspruch mit der wirklichen meinung der erzählung hergestellt. denn der gemeinte erbe ist keiner der aus „Abrahams lenden hervorging“ (†). also nicht sein leiblicher sohn — sei es nun von einer sklavin oder sonst etwas. also der sohn eines andern vaters. ein solcher kann doch aber nicht בְּנֵי-בְרִיתָא genannt werden. wenn man einen unterschied machen will, muss man bekanntlich das unterscheidende, trennende, aber nicht das gemeinsame bezeichnen. die lösung dürfte in בְּנֵי-מִשְׁקָךָ בְּרִיתָא und בְּנֵי-בְרִיתָא zu suchen sein: das letztere ist mit den folgenden worten der satz, der 2a fortsetzt. es war aber מִשְׁקָךָ dabei fortgelassen worden und wurde als randglosse nachgetragen und durch eindringen in den text entstanden zwei reden Abrahams durch vorsetzen von „und Abraham sprach“ (wie häufig). die ursprüngliche wortfolge wäre gewesen:

2a. und Abraham sprach: Herr Jahve, was kannst du mir geben, wenn ich kinderlos bin?

3a. siehe du hast mir keinen nachkommen gegeben und der sohn des mešek meines hauses, Eli-'ezer wird mich beerben.

Als glosse fällt dann weg מִשְׁקָךָ בְּרִיתָא, das als solche auch ohnehin angesehen wird. gleichwol dürfte diese glosse auf alte zusammenhänge der überlieferung zurückgehen, die jetzt völlig verwischt sind. Eli-'ezer wird tatsächlich ursprünglich

in einen zusammenhang mit Damaskus gebracht worden sein, wie die spätere überlieferung: Nikolaos, Islam) annimmt, die also auf den alten bestand und nicht auf eine ausdeutung dieser unscheinbaren stelle zurückgeht.

Die frage bleibt dann noch, was ben-mešek bêti bedeutet. dass Eli-ezer eine noch geringere stufe vertritt als Ismael, der sohn der magd, hat bereits Stucken gesehen, der in den drei die drei stände des Rigsmal erkennt<sup>1)</sup>, und beweist die parallele zu Sem-Japhet, Ham Kena'an (s. 405). es fragt sich nur, wie die hier zu worte kommende überlieferung das ausdrückt, was dort als knecht, als der niederste stand, erscheint. die lösung giebt Hammurabis gesetz, wo als der „dritte stand“ der der „freigelassenen“ besser hörigen, elienten erscheint<sup>2)</sup>, der muşkenu heisst. es ist also נִשְׁקָנָן zu lesen (muşkenu also mit k!).

15, 6. „er glaubte — und er rechnete es ihm zur gerechtigkeit“. צִדְקָה und אֱמֵן sind termini, motiv-worte, die im zusammenhange des weltalls begründet sind (vgl. über צִדְקָה s. 408). sie gehörten zu den kennzeichen oder erfordernissen eines propheten, d. h. des beginnens eines neuen zeitalters<sup>3)</sup>. die prophetenlegende der sira Muhammeds hat das vollkommen klar gewusst und sie fügt den dritten begriff hinzu, der hier fehlt (Ibn Hişâm s. 150):

Als Muhammed 40 jahr alt war, sandte gott ihn als propheten . . . und er hatte schon früher jedem propheten die verpflichtung auferlegt, an ihn zu glauben (amana), ihn für wahr zu erklären (şaddaqa) und ihm beizustehen (naşr) . . . . (wie es im Koran heisst): . . . . „es kommt ein gesandter, als bestätiger dessen, was ihr hattet, an ihn sollt ihr glauben und ihm beistehen“ u. s. w.

Hier tritt also der dritte begriff, der des naşr oder neşer hinzu, welcher den religionen, die mit ihm rechnen, den namen gegeben hat<sup>4)</sup>. die drei begriffe entsprechen den drei grossen gestirnen. bei Abraham fehlt der des neşer: die biblische religion, die Abrahams, soll den gegensatz gegen

<sup>1)</sup> Astralmythen s. 117.

<sup>2)</sup> s. zu Hammurabi § 8.

<sup>3)</sup> nebl = ben adam s. 299!

<sup>4)</sup> Ex oriente lux II 2, s. 50, anm. 20.

die babylonische bilden<sup>1)</sup>, die eben den neşer — Marduk als nabû — in den vordergrund schiebt. im vordern Orient macht sich eine richtung bemerklich<sup>2)</sup>, welche das dritte grosse gestirn, den morgenstern, ausschaltet und nur mond und sonne berücksichtigt: Lucifer als teufel. zu dieser lehre hält die biblische religion.

Die quelle Muhammeds und der islamischen legende ist nicht die bibel gewesen — was man auch ohnehin nicht annehmen würde, sondern die gegenteilige auffassung, wie sie in den Naşr-religionen — Christentum und altes Babylonertum, Noşairier — vorliegt.

15, 10. man fasst: „und er legte je einen teil dem anderen gegenüber“. dann sind die teile, als אֵשׁ וְיָרֵחַ und אֵשׁ וְיָרֵחַ bezeichnet, recht persönlich gefasst. wenn die masora, wie der bindestrich (אֵשׁ-בְּרֵרִי) andeutet, das wagt, so verpflichtet das uns nicht. was da steht, kann nichts anderes heissen als: „und es legte ein jeder seinen teil gegenüber seinem partner (gegenüber dem seines partners). also Jahve und Abraham sind die beiden. dieses stück wird aber in erinnerung an die alte legende so gefasst sein, wo nicht Jahve und Abraham, sondern zwei gleichgestellte irgend ein vogel-orakel befragen. diese legende ist bekannt aus der Romulussage — bei Kain und Abel ist dasselbe als opfer der erstlinge gewendet. in der Romulussage handelt es sich darum, wer von den beiden brüdern zuerst die vögel erblickt. auch das hat wol hier gestanden, denn es ist unklar und zum mindesten nicht mehr erkenntlich, warum Abraham die vögel verscheuchen soll. das steht auch in widerspruch zu dem gesamten mythus, wonach er der „fütterer der vögel“ ist: muţ'im al-ţair<sup>3)</sup>. wenn man statt אֵשׁ וְיָרֵחַ von

<sup>1)</sup> Abraham als Babylonier s. 26, 33.

<sup>2)</sup> der verkünder = Nebo ebenda = retter!

<sup>3)</sup> Wellhausen, Heidentum s. 121; Stucken, Astralmythen s. 4; Arabisch-Sem.-Or. s. 110. übrigens ist doch hier wol die legende des vogelfütterers auch so gewendet gewesen, dass er es allein war, der sich den vorteil dadurch sicherte, dass er die lockspeise für die vögel hinlegte. daher dann der name. vgl. Jakobs list gegenüber Laban und Esau: verschaffung des vorteils. also der muţ'im al-ţair, der die vögel lockt, übertölpelt den bruder und wendet sich den vorteil zu. man

שָׂרָה, so hat man das, was die legende erfordert. Abraham hat mit seinem partner das vogelorkel befragt, wer die vögel zuerst sieht, ist der erkorene. um sie anzulocken, wird das fleisch hingelegt.

Dass tatsächlich das „seh-motiv“ vorliegt, bestätigt 16, 7, wo aber nur, wer das wesen des motivs erkannt hat, die beweiskraft würdigen kann. dort flieht Hagar (hagar-motiv = בָּרוּחַ) und kommt nach Šūr, שׁוּר = רֵאָה, deshalb findet sie dort die quelle (‘ain auge und quelle, seh-motiv), von Laḥaj-rā’i, oder = ’el-rō’eh.

15, 18. der „grosse fluss“ = Nahr ḳasimiye s. s. 257.

16, 5. Abraham verfährt nach dem rechte des codex Hammurabi, s. Jeremias ATAÖ s. 220.

20, 2. „da sandte Abimelech und liess Sara holen“. רִיקָוּהוּ ist aber wol als terminus zu verstehen, „er nahm sie“ nämlich zum weibe, wie babyl. aḥāzu<sup>1)</sup>. die nacht, in der Jahve ihm dann erscheint — oder aber ihn durch „krankheit“ hindert, sie zu berühren — ist die vermählungsnacht. damit ist die legende in ihren zusammenhang gestellt, sie erscheint in der Tobiaserzählung und in mancherlei wendungen in 1001 nacht, wo der bräutigam nicht zu seinem rechte kommt, weil er nicht der rechte ist.

20, 9, 10. Der zweite der beiden verse ist nachtragslesart zum ersten, in 9 waren vor נָדָה רֵאִיתִכִּי die worte גַּשְׁיָהּ ausgelassen und auf dem rande nachgetragen worden. also: „was war deine absicht, als du uns das antatest, und was hatte ich gegen dich versehen u. s. w.“.

20, 16. Die 1000 sekel sollen eine „bedeckung der augen“ sein, was man fasst: eine vergütung, damit man das unrecht nicht mehr sieht. aber das unrecht ist Abraham geschehen, nicht ihr — denn ein weib beleidigt man nicht dadurch, dass man sie „nimmt“. sie ist nach orientalischer anschauung nicht wächterin ihrer ehre. also müssten Abra-

---

beachte, wie die islamische legende (und zwar in versen!) das motiv der gefleckten tiere, womit Jakob Laban überlistet von vögeln kennt. Arab.-Sem.-Or. s. 115.

<sup>1)</sup> unmittelbare übersetzung einer babylonischen vorlage wie 398 anzunehmen?



ham und nicht Sara die „augen bedeckt“ werden, während ausdrücklich ihr die „bedeckung“ gegeben wird. es ist ein bildlicher ausdruck nicht für entschädigung, sondern für mitgift: Abimelech stattet sie aus und führt sie ihrem gatten wieder zu wie eine braut, mit dem brautschleier. die wahl des ausdrucks ist aber bedingt durch die anspielung auf die verschleierte Istar<sup>1)</sup>, welche eben die jungfräuliche, unberührte ist.

21, 3, 4. die worte *הַיּוֹלֵד לָךְ* gehören wol in 4 hinter *בְּנֵי*, wo sie nicht wie in 3 eine unerträgliche häufung darstellen. dann fällt auch die annahme von glosse oder doppelquelle weg.

21, 9. Sara sah Ismael spielend [mit Isaak, ihrem sohne LXX]. das ist ein merkwürdiger grund, um die vertreibung zu verlangen. die erklärung soll dann natürlich Saras eifersucht oder neid geben, aber wir leben nicht mehr in den zeiten der Beduinenwillkür, sondern des codificirten rechtes. das kind, das seines rechtes verloren geht, muss etwas begangen haben, ebenso wie die vertriebene Hagar (16, 5). das mindeste wäre also gewesen zu fassen: „verhöhnern, verspotten“; aber auch das wäre kein gesetzlicher grund, wenn die lesart der LXX angenommen wird. denn auch das gälte nur dann, wenn Ismael Sara selbst verhöhrt hätte. dann läge ein schweres verschulden vor (vgl. gesetzte Hammurabis § 169 und in supplementum 192; auch familien-gesetze 2) und Abraham müsste wie gegen Hagar, so gegen ihn nach recht verfahren — auf Saras klage hin. aber diese auffassung ist ausgeschlossen und die LXX-lesart als richtig erwiesen durch das „Sara sah“. dann muss also das scherzen Ismaels mit Isaak ein schweres verschulden bilden. es ist genau so zu fassen wie 26, 8, wo Isaak mit Rebekka „scherzt“ d. h. nicht etwa nur sie allgemein liebkost — bei solchen kleinigkeiten hält sich der orientale nicht auf — sondern mit ihr in actu begriffen ist. ebenso ist 39, 14 und 17 ganz bestimmt eindeutig gemeint: um uns (mich) zu schänden, immer vom actus, nicht allgemein, denn darauf giebt der orientale nichts, weil nicht die

<sup>1)</sup> s. Arab.-Sem.-Or. s. 151 ff. über diese und das schleiermotiv.

„ehre“, sondern die körperliche unbeflecktheit das erfordernis ist (vgl. zu 296).

Ismael hat also mit Isaak päderastie getrieben<sup>1)</sup>: wieder betonung dieses motives bei den beiden stammvätern. wie bei Noa (9, 22).

21, 33. „er rief dort an den namen Jahves“. es handelt sich wol weniger um ein verlesen als um ein bewusstes umdeuten des alten wortlautes. dieser war offenbar: „er nannte seinen (des ortes) namen mit dem namen el-‘olam oder: šem<sup>2)</sup>-el-‘olam). wir haben das weltbild hier ganz deutlich bezeichnet: be’er-šeba‘ der siebenbrunnen = unterwelt ist dasselbe, was in Babylonien Eridu ist, dort wächst der weltbaum — die עֵץ, welche Abraham pflanzt — und die also im gegensatz zu dem kedem, aus dem sie entsprossen, den ‘olām darstellt (vgl. s. 305—8; 312).

22, 6. מַצְבֵּל ist das grosse schlachtmesser, das wol überhaupt das einzige schneidende werkzeug darstellt, welches der haushalt besitzt (Ri 19, 29). welches ist aber die ableitung? an עֵץ zu denken, ist doch gar zu — modern. ein gesitteter mensch wird doch nicht mit dem messer essen, dazu hat er die finger. ausserdem ist es ja kein messer, sondern ein grosses schlachtwerkzeug. im assyrischen ist agglatu ein werkzeug ähnlicher art, aber doch wol nicht genau dasselbe.

23, 9. 17—19. in 17 muss „welches ist in Makpela“ zusatz sein, was schon durch die doppelte bestimmung des ortes an die hand gegeben wird, denn es genügt reichlich: welches ist vor Mamre. in 19 wird sogar ein gefild (feld) Makpela daraus — aber in diesem kann das gefild (feld)

<sup>1)</sup> Gal. 4, 29 hat ebenfalls die LXX-lesart und giebt נִצְרָה wieder durch διωκοντα, d. i. nicht „verfolgen“, sondern „nachlaufen“ im sinne von „lieben“, wie es im griechischen ebenfalls gebräuchlich ist: διωκειν και φιλει Plato, Theaet. 168a; Xenophon, Mem. 4, 4, 24; sogar von leblosen dingen: φυτα διωκοντα τους ξηρους τοπους (liebend) Theophrast. — also in Gal. ist „nachstellend“ zu fassen, genau so wie im falle Josephs mit frau Potiphar.

<sup>2)</sup> denn šem = summus dous, also = ‘olām und = ‘el; s. Arab.-Sem.-Or. s. 20. zur ausdrucksweise vgl. dann 22, 14: יְהוָה בְּרֵרָה genannt wird „har-jahve-jēra’ū“.

← ephron nicht liegen, denn ein „gefeld“ ist eine einheit, kein unbestimmter begriff. an dieser stelle wird dieses עֵפְרוֹן durch 9 als zusatz auf grund von 17 erwiesen. es war also überliefert:

„so wurde das gefild 'ephron, welches in Makpela ist, welches vor Mamre liegt, das feld und die höhle, welche darin ist, etc. Abraham zum eigentum etc. und Abraham begrub sein weib Sara in der höhle des gefildes ha-makpela vor Mamre“.

Es war also zweimal gesagt: die höhle (17 und 20) und zweimal die höhle ha-makpela (9, 19). diese bezeichnung galt nur von der höhle, nicht vom „gefilde“, und dementsprechend hat 25, 9; vgl. zu 49, 30; 50, 13. beidemale steht der artikel, die höhle hat ihren namen also wol von einer eigenschaft, oder der sinn des namens wurde noch empfunden wie in allen solchen fällen (ha-gilgal, ha-'i, ha-mispâ etc.). wenn man dann aber weiter überlegt, so ist wol überhaupt nicht anzunehmen, dass eine höhle, die doch eine grabhöhle ist, einen besonderen namen haben soll. wenn man namentlich die naba-täischen grabinschriften berücksichtigt, so ergibt sich doch ohne weiteres, dass es sich nicht um eine natürliche höhle handelte, sondern um eine künstlich hergestellte grabhöhle, die Abraham erwirbt. denn das muss von der überlieferung betont werden, um zu zeigen, dass er nicht unberechtigt begräbt und der strafe verfällt. eine solche höhle war aber dann eben von ihrem besitzer hergestellt worden, und würde so geheissen haben wie das „gefeld“, also wie der besitzer Ephron. ha-makpela muss deshalb die eigenschaft der höhle bezeichnen, es ist eine doppelhöhle (כַּסֵּת), die einst dazu dienen soll, ausser Sara auch Abraham<sup>1)</sup> zur ruhestätte zu dienen.

Abraham wird durch diese erwerbung zum herrn der makpela d. i. der dhu-'l-kif der legende<sup>2)</sup>: also kfl-motiv.

<sup>1)</sup> das ist wol eher der sinn, als: eine höhle, die aus vorraum und grabraum bestand (wie sich solche auch finden).

<sup>2)</sup> Arab.-Sem.-Or. s. 142. ein beispiel, wie das motiv ausgesponnen werden kann: der dhu-'l-kif ist der „mann der bürgschaft“, der bürgt. er heisst šerik = Moiros, d. i. der genosse — der andere von den beiden grossen gestirngottheiten. Abraham als dhu-'l-kif ist der genosse Allahs, der ḥalilu-'llah. er ist der ba'al bert, der bundesgenosse der

24. die annahme zweier quellen oder schichten innerhalb J, wie Gunkel sie durchzuführen versucht, kommt in wegfall, wenn die paar widersprüche der erzählung sich — von kleinen zusätzen abgesehen — durch die folgenden umstellungen erklären:

24, 23—24: 23a. „er sprach: wessen tochter bist du? 24. sie sprach zu ihm: ich bin die tochter Betuels, des sohnes der Milka, welche sie Nahor geboren hat. 23b. [und er sprach:] sage mir doch, ob im hause deines vaters<sup>1)</sup> platz für uns zum übernachten ist. 25. und sie sprach zu ihm: es ist stroh u. s. w.“

Erst muss sie sagen, wer sie ist, ehe er fragen kann, ob er unterkunft im hause finden kann.

24, 28—30: 29. „und das mädchen lief und meldete ihrem mutterhause die dinge. 29a. Rebekka hatte aber einen bruder namens Laban. 30a b. als der den ring und die armspangen am arme seiner schwester sah und die worte Rebekkas, seiner schwester, hörte: so hat zu mir der mann gesprochen — 29b. da lief Laban zu dem manne hinaus nach dem brunnen. 30c. und er kam zu dem manne, während dieser der kameele wartete<sup>2)</sup>).

24, 51 hat mit 57. 58 die stelle getauscht:

50. „Von Jahve ist die sache, wir vermögen weder ja noch nein zu sagen. 57. aber wir wollen das mädchen rufen und sie selbst befragen. 58. und sie riefen Rebekka und sprachen zu ihr: willst du mit diesem manne gehen? sie sprach: ich will ziehen. 52. als das der diener Abrahams hörte, da fiel er nieder vor Jahve. 53—54. 55. aber

drei localgestalten von Sichern und damit des dortigen El. der „mann der bürgschaft“ leistet diese — der ba'al berit schliesst den bund und empfängt ihn. Abraham's kifl = anteil ist die verheissung u. s. w. dazu lese man im zusammenhang hiermit nochmals die a. a. o. angeführte angabe Ibn Kuteibas über den dhu-l-kifl: „er war ein Israelit, der gesandt wurde zum könig Kena'an. er verbürgte ihm das paradies etc.“ und dazu nehme man das märchen von Chudadad mit seiner parallele der Abrahamslegende (Harran und Samaria) und seinem klaren und bewussten mond- = Osirismythos. der mond ist der doppeltgesichtige.

<sup>1)</sup> ursprünglich: deiner mutter wie 28, ist bei der einsetzung Betuels geändert worden, s. für diese Gunkel.

<sup>2)</sup> s. hierfür Krit. Schriften II, s. 172.

ihr bruder (und mutter) sprach: das mädchen möge bei uns bleiben . . .<sup>1)</sup> tage oder zehn, danach kannst du ziehen. 56, er aber sprach: haltet mich nicht auf etc. ich will zu meinem herrn ziehen. 51. [da sprachen sie:] Rebekka ist zu deiner verfügung, nimm sie und ziehe und sie sei dem sohne deines herrn zum weibe.“

24, 53. „er zog hervor silberne und goldene geräte und gab sie Rebekka und kostbarkeiten gab er ihrem bruder und ihrer mutter“. was soll Rebekka mit silbernen und goldenen geräten? geschenke hat sie bereits vorher bekommen, eine brautgabe als „geschenk“ im sinne der širiktu des Hammurabi-codex kann sie nicht in dieser gestalt erhalten, denn dann müsste sie sie wieder mit nach hause schleppen. die geräte<sup>2)</sup> können nur der mahlschatz sein, der für sie gezahlt wird. weiter sind die „kostbarkeiten“ sehr allgemein und nichtssagend, vor allem aber würde das wichtigste, der mahlschatz, nicht genannt sein, wenn das elternhaus nur mit einem bachsich abgefunden wird. statt מנדורה liegt es nahe מנדורה zu lesen, das wäre<sup>3)</sup> ein \*mandanā (der form nach = maddattu), vom babylonischen nadanu abgeleitet, also altes lehnwort im sinne des babylonischen nudunnū, das ja im jüngeren sprachgebrauche mit tirḥatu wechselt. der irrthum ist entstanden durch umstellung dieses wortes<sup>4)</sup> mit לרבקה, worauf das כח eingefügt wurde. es war also gemeint: „er zog hervor goldene und silberne geräte und gab sie als mahlschatz für Rebekka ihrem bruder und ihrer mutter“.

24, 63. מנדורה ist (falsche) variante zu נח. Isaak befindet sich in Laḥaj-roi. jedoch handelt es sich wie gewöhnlich um die verlegung der ursprünglich im norden spielenden geschichte nach dem negeb (s. 65).

24, 64, 65. Rebekka springt vom kamele ab als zeichen der hochachtung: sie darf ihrem künftigen herrn nicht

<sup>1)</sup> die zahl ist ausgefallen.

<sup>2)</sup> man vgl. die verzeichnisse der mitgiften in Tel-Amarna!

<sup>3)</sup> 25, 8 steht statt dessen מנדורה von der širiktu der abgefundenen halbsöhne.

<sup>4)</sup> oder wenn man die härte vermeiden will, die in den aufeinander folgenden gliedern mit ל liegt (mit verschiedener bedeutung): „und gab sie ihrem bruder und ihrer mutter als mahlschatz für Rebekka“.

reitend begegnen, wenn er zu fuss ist. dass kann sie aber erst tun, nachdem sie weiss, dass er es ist. also gehören die worte an den schluss von 65: „sie sah Isaak und fragte: wer ist das? er sagte: mein herr. da nahm sie ihren schleier und verhüllte sich und sprang vom kameele herab.“

24, 65. **הִיזָהוּ** gekünstelt; über die anspielung auf **בֵּית־לֵוִי**-Bétel (Sichem?), wo sich der brunnen des „schauens“ befindet, s. zu 37, 19.

25, 6. damit **קִדְמָה** nicht als „nach dem osten“ gefasst wird, hat es ein glossator richtig mit „nach dem lande **קֶדֶם**“ erklärt. die Araber wohnen im **קֶדֶם** = süden (s. 312).

25, 10. **קָנָה** wieder betonung des **קָנָה**-motives, wie in 23 und 14, denn Mamre-More ist der sitz des 'el-**קֹנֵה** (s. auch zu 33, 19).

25, 25. „er kam haarig wie ein pelzmantel und man nannte ihn (deshalb) Esau“. es werden drei wortspiele zusammengeworfen: **אָרַם**, **שֵׂעִר** und **גִּזְרִי**. das letztere (minäisch **גִּיזְרִי**) muss also eine entsprechende bedeutung haben, die es mit „haarig“ in verbindung bringen lässt. die übersetzung, d. h. die wahl des anderen wortes, lässt den sinn für uns ganz verloren gehen, wie oft (vgl. zu 26, 13).

25, 27—29. die parallele der beiden brüder mit Kain und Abel ist deutlich, es sind also die feindlichen brüder, d. i. mond und sonne oder heller mond und schwarzer mond<sup>1)</sup>. Esau ist der „mann des felde“ wie Kain, Jakob „wohnt in zelten“ wie der schäfer Abel. daneben werden beide noch mit zwei andern motiven in beziehung gebracht: **שָׂדֵה** und **תֵּלֵם**. feld und zelt sind die beiden gegensätze, wie mond und sonne, der mond ist der schäfer und erbauer des hauses<sup>2)</sup>, also der mann des zelttes, das feld ist die draussenwelt = unterwelt = sonne. das motiv<sup>3)</sup> **תֵּלֵם** =

<sup>1)</sup> vgl. Ex oriente lux II, 2, s. 49, anm.

<sup>2)</sup> ib. s. 45 und s. 63, anm. 42.

<sup>3)</sup> s. 352, anm. 5. es liegt auch vor in Urtm und Tumtm d. i. **ֹר** = licht = mond-oberwelt und sonne = nacht und unterwelt (vgl. Jeremias BNT s. 65). zur verwendung in der islamischen legende bei

vollendung ist durchsichtig<sup>1</sup>).  $\text{\$jd}$  muss dann einen gegensatz dazu enthalten können — gleichviel ob dieser hier im wortspiele herausgearbeitet ist oder nicht.  $\text{\$adu}$  heisst im assyrischen glänzen (rötlich) wie die sonne.

Das wortspiel mit  $\text{\$ajid}$  wildpret, wonach der sonnenmann mit dem bogen als der jäger<sup>2</sup>) erscheint, wird in 27, 3 ff. zweifellos gemacht, und darum findet man es auch hier. aber die worte, welche hier stehen, lassen diese deutung kaum zu: „er war kundig des  $\text{\$ajid}$ “ kann natürlich auch vieles andere sein, und  $\text{\$ajid}$  heisst ja nicht nur jagd, sondern auch nahrungsmittel. das passt für den „mann des feldes“ fast besser. und die zweite begründung „Jakob liebte ihn, denn es war  $\text{\$ajid}$  in seinem munde“ schliesst eine deutung auf das wildpret aus. man erklärt „denn Jakob liebte wildpret zu essen“ — aber kann das so ausgedrückt werden: „es war wildpret in seinem munde“? es ist

---

dem als toter Tammuz gedachten Mutammim s. Arab.-Sem.-Or. s. 148 und beim stamme Tamim in der weltuntergangs- = nibiru-legende: Alter Orient und Geschichtsforschung s. 100.

<sup>1</sup>) eine verwendung des motives s. unten s. 410, anm. 2. einige weitere seien kurz angedeutet: tam ist = taw nach babylonischer aussprache (vgl. Tammuz und Du'uz). der buchstabe taw ist der letzte des alphabetes, also bei der symbolisirung des tierkreises im alphabete die letzte station, die der vollendung. das taw ist ein kreuz (vgl. Jeremias ATAÖ s. 356; und s. auch Arab.-Sem.-Or. s. 157) und dieses ist das sinnbild der vollendung des umlaufes: die jahresgottheit wird bei beendigung des jahres im winter (wasserregion des himmels) ertränkt, im sommer gehängt. das kreuz ist in der musik das zeichen der erhöhung, noch in Grimms märchen wird stets „auf das kreuz erhöhen“ gesagt. als zeichen der vollendung wird das kreuz unter schriftstücke als unterschrift gesetzt, nicht als allgemeines frommes zeichen der analphabeten. das Kainszeichen (vgl. Jeremias a. a. o.) ist ebenfalls als taw gedacht — Kain = schmied, die gottheit, welche den gegenpol des Abel-schäfers bildet. taw entspricht also dem  $\omega$  in „ich bin das alpha und omega“. babylonisch kommt das zum ausdrück im ideogramm für den gott Ea, an dessem punkte der lauf der gestirne beginnt und endet, als  $\text{ilu I}$ ; die  $1 = 1$  und 60.

<sup>2</sup>) vgl. auch arabisch  $\text{\$ajjad}$  = löwe (das gestirn der sommer-sonnenwende, also der gegensatz des anfangspunktes, der wintersonnenwende), in den vier apokalyptischen tieren: löwe und mensch (s. 297). der gegensatz zum Adam ist der  $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega\nu \text{\textit{Άδამ}}$ , der  $\alpha\nu\tau\iota\chi\rho\iota\varsigma$ : das ist in christlicher lehre der Antichrist, dieser heisst arabisch  $\text{ibn \text{\$ajjād}}$ .

auch ebenso gut möglich, dass Esau das subject ist, ja das ist zunächst das wahrscheinliche, da von diesem eine begründung seines wesens gegeben werden muss. dann fragt sich also: was kann begehrenswertes im munde eines menschen sein, wodurch er sich die liebe eines andern erringt? man könnte zur not ebenfalls wieder an şajid = nahrungsmittel denken und fassen: denn er hatte reichlich zu essen, aber auch das wäre geschraubt und Jakob würde als fressgierig erscheinen, wenn er deshalb seinen sohn bevorzugte. das was man erraten würde, wäre wohl zunächst gesang. das würde in der mythologischen parallele eine stütze finden, insofern die musik zum wesen der beiden gestalten gehört: vgl. Jabal, der musiker, und Tubal, der schmied = Abel und Kaïn. allerdings muss nach babylonischer anschauung die mondgestalt (Jabal, s. 394) der sänger sein, aber in israelitischer fassung kann auch die gegenteilige auffassung, also nicht der mond — sondern sonnen-ķibla<sup>1)</sup> zu worte kommen, welche die erscheinungen entgegengesetzt bestimmt. und da wir es mit Esau oder Se'ir zu tun haben, so liegt der gedanke an die bockgestalten = se'irim = Pane, also musikkundige nahe<sup>2)</sup>. es läge also ein spiel zwischen ציר and שיר vor, die irgend wie synonyma sein müssten. heranzuziehen wäre vielleicht die allerdings selbst der erklärung sehr bedürftige göttin (!) Sidon bei Philo. sie ist eine tochter des „Pontos“ und „erfand den gesang, weil sie eine sehr schöne stimme hatte“. mond und sonne oder mondlicht und dunkelmond wechseln in ihrem lauf, sie tauschen ihre herrschaft aus: die zeit der herrschaft des

---

<sup>1)</sup> die ägyptische. — diese liegt vor im Marsyasmythus, wo Apollo, der sonnenheros, als der wahre sänger (sol invictus!) Marsyas besiegt, ihm die haut abzieht (mondmotiv = blind werden) und ihn an die fichte hängt (Wodan-mond der am baume hängt. deshalb im Kalewala beide, mond und sonne an tanne und fichte hängend). vgl. auch Arab.-Sem.-Or. s. 112 über das sängermotiv und für die folgerungen für gesang — musik und metrik — die andeutungen ib. s. 180 ff.

<sup>2)</sup> Gesch. Isr. II, s. 131 zum Deborahliede 8 den gegensatz zwischen ħadaš- und se'ir-gottheiten, d. h. die licht- und finsternis-götter = ħ d š d. i. neuer mond = zunehmender, wachsender und se'ir = haar = sonne = abnehmender mond.



einen ist die des unterliegens des anderen. der wechsel, das neuentstehen des lebens aus dem tode, ist der grundgedanke jeder mythischen entwicklung. darum können die motive des einen auch auf den anderen bruder übergehen: „er muss wachsen<sup>1)</sup>, ich aber muss abnehmen“ ist das verhältnis der beiden. die orientalische sprachwissenschaft rechnet nur mit dem altbabylonischen lautbestande (s. 408), wir finden das wortspiel von  $\text{šjd}$  sofort noch einmal als ein solches von  $\text{zjd}$  in 29. das heisst da „Jakob bereite ein mahl“, es ist aber als wortspiel eine anspielung eben auf die formula des verhältnisses der beiden brüder:  $\text{zjd}$  zunehmen<sup>2)</sup>: Jakob war im zunehmen, darum betrügt er nun seinen bruder, er ist der  $\text{‘k b}$ . dass aber keine zufällige, sondern eine vollbewusste benutzung des motivs auch im Johannes-evangelium vorliegt, zeigt der dortige zusammenhang, in welchem die worte vom wachsen und abnehmen der beiden astralen gestalten stehen. der vollmondspunkt ist der des erkennens =  $\text{jada}^c$  = heiraten, der punkt der vermählung des Tammuz mit Istar, der „sänger“. es heisst bei Johannes: „der die braut hat ist der bräutigam, der freund aber des bräutigams, der da steht und ihm zuhört, freut sich hoch über die stimme des bräutigams [und spricht:] diese meine freude ist nun erfüllt (d. h. meine rolle ist ausgespielt:  $\text{tam}$ -motiv!). jener muss wachsen, ich aber muss abnehmen.“ also der bräutigam ist der sänger — dieser nimmt von nun an zu, um mit dem nächsten monde vermählt zu werden, der alte (vollmond) nimmt nun ab. der sänger = Orpheus, welcher Eurydike aus der unterwelt holt (Lot und seine frau), s. Stucken, Astralmythen s. 100. wenn der mond sich umdreht, der gattin das gesicht zuwendet, stirbt er — versinkt wieder in der unterwelt.

Ein beispiel, wie ein motiv zur auffindung des andern führt und nie erhoffte aufschlüsse geben kann, möge hier

---

<sup>1)</sup> Ev. Joh. 3, 31; s. Jeremias, Im kampf um Bibel und Babel, 4. aufl., s. 30.

<sup>2)</sup> ein weiteres beispiel für die verwendung eines sprachschatzes, von dem unsere biblische überlieferung nichts ahnen lässt. s. s. 306, anm. 1.

noch angeführt sein, um die tragweite dieser beobachtung zu zeigen. mir stiess immer wieder neu auf, dass Uruk, die kultstätte der babylonischen Istar, in einer beziehung zu dem namen der Venus vom Eryx (ארך) stehen müsste, denn ort = gottheit, also Istar-Nanna = ארך. Istar ist die himmelskönigin, der weibliche Anu, ihr haus ist e-anna, der Anu-tempel, weshalb Uruk im schöpfungsliede = Anus himmel steht. die bedeutung von 'rk wollte trotz allen suchens nie einen anhalt für die beziehungen geben, da mit „lang sein“ nicht viel anzufangen war. die bedeutung unseres motivs vom wachsen und abnehmen und seine beziehung zum sänger und schäfer gab die lösung:

2. Sa. 3, 1. „es war der streit lang (ארכה) zwischen David; und David nahm immer mehr zu (wurde immer schwächer) und das haus Sauls nahm immer mehr ab (wurde immer stärker)“. der streit war ארכה: Istar-Na'ama, die Dioskurenschwester ist der gegenstand des streites zwischen den beiden Dioskurenbrüdern Kain und Abel. Lepsius' herstellung des zusammenhanges (s. 394) erhält hier also ihre bestätigung, der streit war lang — 'rká war der gegenstand des streites. Saul = mond, David = sonne. der zunehmende ist der bräutigam, ihm fällt die braut zu wie Na'ama Kain. David ist der sänger<sup>1)</sup>. ארכה die weibliche form des namens entspricht sogar genau der kanaanäischen Ašera oder 'astart, im gegensatz zu babylonisch istar-Uruk, die auch in ארך auf Sicilien vorliegt.

Arku heisst babylonisch die rückseite, also 'rk der gegensatz zu kēdem; also 'rk = 'olām, Uruk = e-anna = 'el (s. 427). weitere namen der Istar-gestalten sind אנה und חנה: Anna, die schwester der Dido, Hanna. das אנה-motiv ist in den Istarlegenden unzählige male verwendet: vgl. Rut (s. 70: die übersetzung davon ist das מרה-motiv, mārā und 'ana werden als gegensätze zu no'omī (vgl. oben na'ama, auch name einer kanaanäischen göttin d. i. Astarte) gegeben u. s. w.

Auch אנה ist deutlich motivwort — eine verwendung im sinne von אנה dunkelheit liegt nahe. da אנה = אנה,

<sup>1)</sup> Arab.-Sem.-Or. s. 112! der sänger David als knabe — der wachsende mond — an Sauls, des alten mondes hofe.

so wird das wort vom „licht nicht unter den scheffel stellen“ seinen ursprung in diesem zusammenhange haben, d. h. auf dieses motiv bezug nehmen oder eine wendung davon darstellen.

26, 9. מַצּוֹק s. zu 21, 9.

26, 12. das nur hier vorkommende סַרְרִים von hundertfältiger frucht der aussaat erklärt sich leicht als wortspiel: s'r-motiv. es ist se'ir = süden = hundstern = al-ši'raj; diese ist = Istar = die jungfrau und diese = šibbolet (= Sibylla) = ähre. s. Gesch. Isr. II, s. 278 und Krit. Schriften II, s. 110; also hundertfältige ähren.

26, 14. מַקְדָּה und קַנָּה s. zum el-kōne zu 13, 1.

26, 15—18. die notwendigkeit 15 als spur einer anderen quelle oder bearbeitung zu fassen, fällt weg, sobald man den vers hinter 17 stellt; dann schliessen 14 an 16, 17 an 15 und dieser an 18 an:

und die Philister beneideten ihn. 16. da sprach Abimelech, gehe von uns . . . . 17. und Isaak ging und schlug sein lager am wadi-Gerar auf und wohnte dort. 15. aber alle brunnen, welche die leute seines vaters zur zeit Abrahams gegraben hatten, hatten die Philister wieder verstopft und sie mit erde angefüllt. 18. Isaak aber grub wieder die brunnen, welche sie in den tagen seines vaters Abraham gegraben hatten *und welche die Philister nach dem tode Abrahams verstopft hatten*<sup>1)</sup>, und nannte sie mit demselben namen, wie sein vater.

26, 19—33. über die drei namen der drei brunnen und das „haderwasser“ s. F. III, s. 170; vgl. auch die drei männer, welche zu Isaak kommen (26), Abimelech mit seinen beiden beiräten Ahuzat und Phikol mit den drei männern, welche Abraham besuchen (18, 2), wo אֵלֵיהָ „schwur“ — übersetzung des motivs vom „schwur-“ oder siebenbrunnen ist. sie wollen einen bund, berit, mit ihm machen: motiv von Sichem (s. 407), ebenso wie die drei männer mit Abraham (verheissung des sohnes und volkes = bund): auch diese drei werden bewirtet wie die drei von Abraham. der siebenbrunnen = Plejaden = unterwelt etc. s. 408, anm. 5.

27, 11. sa'ir (haarig) und ḥalāk (glatt) gegensätze, als gegensatzmotive in geographischen namen, s. die gleichen in

<sup>1)</sup> glosse nach verschiebung von 15 zugesetzt.

Jos. 11, 17 u. 12, 7: der berg *halāk*, welcher hinaufführt nach *se'ir* (nicht Edom, sondern im norden von Gilead<sup>1</sup>), bei Ba'al-Gad), worüber s. Gesch. Isr. II, s. 212.

27, 22b—24 ist hinter 23 zu stellen, 24 gehört hinter 32.

und er betastete ihn. 24. aber er erkannte ihn nicht, denn seine hände waren wie die hände Esaus, seines bruders, haarig. *und er segnete ihn*<sup>2</sup>), 22b. und er sprach: die stimme ist Jakobs stimme etc. 25. und er sprach: tritt herzu etc.

27, 26. 27. es ist nicht zu fassen „küsse mich“, sondern „gieb mir zu trinken; und er gab ihm zu trinken“. denn Jakob trinkt auch 29, 10, wo er als der trinker = *nāk mē* = *mōše* (Ex. 2, 11) deutlich ist. (dass die worte vorher: „und er brachte ihm wein“ zusatz sind, hat bereits Wellhausen humorvoll betont, s. Gunkel zur stelle). bei dieser gelegenheit riecht Jakob den duft seiner kleider und benutzt das als anknüpfung für seinen segnen. diese kleider haben nicht etwa den geruch Esaus an sich — d. h. den geruch von der feldarbeit — das wäre für den Orientalen etwas greuliches, denn für ihn bedeutet wolgeruch viel mehr als für uns, sondern sein parfüm, denn es sind seine feiertagskleider (15: *דְּחֻמְדֹּרָה*). diese duften für Jakob „wie das feld“ d. h. wie blumen.

27, 29. 37. die „brüder“ und „söhne der mutter“ erklären sich aus der feststehenden, formelhaften ausdrucksweise: Isaak spricht wie Jakob, der vater der 12 söhne; die formeln sind ein für allemal fertig.

27, 32. 24: „ich bin dein erstgeborener Esau. 24. und er sprach (verwundert): du bist mein sohn Esau? er sprach: ja.“

27, 33, 35. der schluss von 33 gehört hinter 35:

„dein bruder kam trügerischer weise und nahm deinen segnen, bevor du kamst. und ich segnete ihn und gesegnet muss er bleiben“.

<sup>1</sup>) das giebt auch die erklärung von psalm 42, 7: ich rufe dich aus dem Jordanlande und vom Hermon und dem berge *se'ir*. statt

חרמונים מודר מצער  
חרמון ומודר שיער  
ist zu lesen:

<sup>2</sup>) segnen will er erst nach dem essen.

wortspiele: מרמה übersetzung von עקב; und בכור mit ברכה!<sup>1)</sup>

27, 37—40. 38 ist hinter 39. 40 zu stellen, denn es ist Esau antwort darauf, dass Jakob ihn in diesen worten nicht etwa doch noch gesegnet, sondern nur traurig bestätigt hat, dass ihn ein ungünstiges loos erwartet:

„was soll ich tun, mein sohn? 39. und Isaak antwortete und sprach: siehe, fern von dem fetten der erde wirst du wohnen und vom tau des himmels. in der wüste wirst du leben und deinem bruder dienen. (das folgende zusatz?). 37. da sprach Esau: hast du denn nur einen segen? und weinte.

Jakob spricht aus, was sich mit dem fluche deckt, der Kanaan-Ham, die parallelgesalt des südens (= wüste) trifft, also einen fluch. darum weint Esau.

מעל: ועל חרבך — מעל ist dittographie von ועל (vgl. 37, 9); חרבך „von deinem schwerte“, sieht wie eine art segen aus und ist entstanden aus der umstellung, welche eben diese auffassung ermöglichte; l.: הרבה wüste, das gebiet, das im gegensatz steht zum fetten und bewässerten lande, und welches dem vertreter des südens, Ham-Esau, zukommt.

28, 15. בורקד ist hinter כך zu stellen.

28, 17—19. Es wimmelt von anspielungen. der ort von bêt-el ist der „nabel<sup>2)</sup> der welt“, die stelle, wo der summus deus, El = Anu wohnt, entspricht am himmel also dem nordpol, der kibla, und ist darum die kibla für seine landschaft. die beiden hauptrichtungen sind „vorn und hinten“ = unten und oben, kēdem und 'olām (s. 306) u. s. w. wenn der Babylonier und Orientale ja und nein andeuten will, so nickt er nach vorn oder nach hinten (ἀνανεύειν) und sagt entsprechend annā (dieses) = ja und ullā (jenes) = nein<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> das beachte man für die zulässigkeit der umstellung der laute beim motiv! genau wie in der gematrie.

<sup>2)</sup> babylonisch markas šamē u iršiti, die stelle, wo himmel und erde verbunden sind, d. i. der „nabel“, die höchste stelle: der punkt Ninibs.

<sup>3)</sup> s. Zimmern, Beiträge s. 88, anm. 4. annu „Orakel“ ist danach das gleiche wie annū zusage: der gott sagt ja oder nein (vgl. das Urim- und Tummim-orakel: d. h. U. und T. sind = ja und nein = annū und ullū. mit 'olām = norden, ewigkeit (s. 306) vgl. in diesem zusammenhange und unter dem gesichtspunkte der naiven sprachbildung assyrisches ultu ul-la-a-ma seit ewig und ultu ullantū-ma; ebenso עליון (el-'eljōn).

damit sind die beiden weltrichtungen angedeutet, nach denen alles orientiert wird: vorn und hinten, süd und nord, sonne und mond. der nordpunkt gehört El — ihm entspricht das pronomen des entfernt liegenden 'l = 'ullû ('al „nicht“ u. s. w.), der südpunkt der sonne = 'n (annû u. s. w.) der nordpunkt ist *bêt-el*, sein gegenpunkt also *bêt-'n*. das ist die meinung des häufigen wortspiels: *bêt-el* soll zum *bêt-'awen* = *bêt-'on* werden. darin liegt dann die weitere anspielung auf On-Heliopolis, der stadt des sonnenkultes im sonnenlande Ägypten<sup>1)</sup>, mit der auch Joseph d. h. die biblische religion in beziehung gebracht wird. 'on oder 'awen = nichtigkeit (LXX *ματαια*) = süden ist das reich des ilu mamman (= Saturn) = *Μαμμωνα*, der gott des reichthums (gold = sonne = unterwelt). *Οἶτις* = sonne (oder schwarzmund) „tötet“ den einäugigen (letztes mondviertel) Polyphem.

Auf 'n spielt als gegensatz deshalb *וְיָאֵן* an: 17. hier ist (*ên*) nichts anderes als *bêt-el*. „und dieses ist das tor des himmels“. babylonisch heisst das *bâb-il*, über dessen bedeutung man den schöpfungsbericht vgl.

*וְיִשְׁכֵּם*: anspielung auf Sichem, das für „Israel“ die gleiche bedeutung hat wie *Bêt-el* (37, 19) für Benjamin und Ephraim.

„Er nannte den ort *bêt-el*, aber *lûz* war der name der stadt zuvor.“ über *lûz* und das asyl-motiv s. bereits Gesch. Isr. II, s. 65: das asyl ist der höchste punkt, der nicht betreten werden darf, im tempel entspricht ihm das adyton, im weltall der himmel Anu-El's. der eine name ist also *lûz*. der satz wird aber in einer ganz unmöglichen weise mit 'ulâm eingeleitet. dieses findet sich in der bedeutung „aber“ nur hier und sonst häufiger bei Hiob, wo es einen starken gegensatz ausdrückt. im sinne wie wir in *וְיָאֵן* ein heranziehen des 'n-motives finden, könnte hier dann das

---

<sup>1)</sup> und die *bik'at 'ôn* Amos 1, 5 ist wirklich die *beḳā'a* von Heliopolis. das ist ein hübsches beispiel, wie die auffassung der einheitlichen altorientalischen kulturwelt unseren standpunkt völlig verändert. diese gleichsetzung, welche bereits von Hitzig vorgeschlagen worden war, wäre nach der alten anschauung „ungeheuerlich“ (Alttest. Unters. s. 183, anm.) gewesen. nun haben wir in der tat hier eine erwähnung von Ba'albek im 8. jahrhundert.

'i-motiv zu seinem rechte kommen. aber der sinn liegt tiefer, das wort steht hier nicht als partikel, sondern ursprünglich als name: der name des ortes war 'ulâm, es liegt also eine doppelte<sup>1)</sup> bezeichnung, doppelte überlieferung vor (aber nicht zweier quellen, sondern ein hineintragen zweier motive). 'ulâm ist die halle eines tempels oder palastes — also der sitz der summus deus. 'ulâm ist aber = 'olâm, dem nordpunkte. s. auch 35, 7.

28, 22b. „alles was du mir gibst, davon will ich dir zehnten“. der satz sieht tatsächlich wie ein zusatz aus, nicht als ob er verstellt wäre. dieser zusatz ist aber gemacht worden von einem, der die bedeutung der motive kannte, und der das fehlen eines wichtigen hier empfand. Jakob befindet sich in bêt-el, er hat also seine himmelfahrt. wie Muhammed seine „gebühr“ gegen Allah bei der himmelfahrt als „fünf“ gebete (hmsš-motiv) festgesetzt erhält, so wird hier die „zehnten“-gebühr nachgetragen; s. zu 14, 20.

29, 10. Jakob ist also der „wasserschöpfer“ wie Moses (s. 426). das גלגל-motiv, das damit zusammenhängt, wird stark betont.

29, 20. „die sieben jahre waren in seinen augen wie einzelne tage“. es wird auf das motiv angespielt, das in der legende als der schlaf der siebenschläfer in der höhle u. ä. bekannt ist. die höhle = bôr = unterwelt (Gesch. Isr. II, s. 77, 83). im orientalischen märchen begegnet er als „schüsselzauber“: durch eintauchen des kopfes in das wasser<sup>2)</sup> glaubt der betreffende jahre (in der regel sieben) verlebt zu haben. der sinn drückt den grundgedanken der altorientalischen zeitrechnung aus: alle zeiten sind kreisläufe, die sich entsprechen: tag = monat = jahr = lustrum = Cyklus = Aion u. s. w. die sonne am tage ist was der mond im

---

<sup>1)</sup> wol eher so, als dass 'ulâm-lûz zu fassen im sinne doppelter gottesnamen, wie Hadad-Rimmon (Jahve-Elohim) u. s. w.

<sup>2)</sup> wie die sonne in das wasser = unterwelt eintaucht, bôr = be'ér brunnen, „Sieben-brunnen = Plejaden (sonnenbrunnen). — der becherzauber (Joseph: 44, 5) ist das gegenstück dazu. der becher ist die mondsichel (G. Hüsing); die schüssel die sonne (= schwarzmond)?

monat, die sonne im jahre, jeder planet in seiner umlaufzeit, jede „welt“ in ihrem umlauf; jedes ist ein universum<sup>1)</sup>.

29, 25. „warum hast du mich betrogen?“ (רַמְתָּנִי): anspielung auf Rimmôn-Ramman und Samêm-rûm u. ä. das „trug“-motiv ist also auch das höhe-motiv: Jakob-Israel ist der Mars<sup>2)</sup> = nibiru = El = mond = nordpunkt; wenn er aber in der unterwelt ist, ist er wie jedes gestirn unterwelts- d. h. sonnengottheit d. h. er hat sonnenkraft. deshalb unterliegt er Laban, dem monde d. i. der oberweltsgottheit, auch der betrüger wird betrogen, die oberweltsgottheit (vollmond) wird unterweltsgottheit (sonne, schwarzmond).

29, 29. 30. die schlussworte von 30 gehören in 29: „da führte er diese woche zu ende. und er diente ihm nochmals sieben jahre<sup>3)</sup>, dann gab er ihm auch Rahel zur frau . . . und er liebte sie mehr als Lea.“

<sup>1)</sup> s. Ex oriente lux II 2, s. 58. für tag = monat = jahr vgl. ib. s. 63, anm. 42.

<sup>2)</sup> ebenda I 1, s. 50, anm. 28; Israel = j s r links; Arab.-Sem.-Or. s. 188 und als „streiter“ = Mars. „links“ die unheilseite beim omen, also = nein = ul (s. 427).

<sup>3)</sup> In Gesch. Isr. II, s. 57, anm. 3 nahm ich anstoss an den zweiten 7 jahren, die ich wenigstens bei E nicht als ursprünglich ansehen wollte. doch kann die aufenthaltszeit in der „unterwelt“ d. h. die dienstzeit (sklave, Ham s. 427) sowol 7 als 14 jahre betragen. auch Joseph ist 14 jahre als sklave in Ägypten, dem „lande der knechtschaft“ = Eden. Istar durchschreitet bei ihrer fahrt in die unterwelt die sieben tore hinwärts und rückwärts — in 14 stufen oder zeiträumen kommt man also vom obersten himmel in die unterwelt (7 stufen) und wieder zurück, also das gestirn zur culmination, zur „himmelfahrt“. Paulus 2. Kor. 12, 2) ist „vor 14 jahren bis zum dritten himmel“ d. i. zum himmel Anus entrückt worden, und jetzt, wo er schreibt, also 14 jahre später, ist er (vers 4) „in das paradies entrückt worden“. er hat also zum zweitenmale diese entrückung erfahren. die irdische stelle, die dem „paradise“ und himmel Anus als „nabel der erde“ entspricht, ist Jerusalem. nach Jerusalem wird Muhammed auch entrückt und auch er hat seinen mi'râg (himmelfahrt: Arb.-Sem.-Or. s. 203). im Galaterbriefe wird das gleiche prosaisch und nüchtern ausgedrückt (1, 18; 2, 1): ich ging nach Jerusalem hinauf, um Kaiphas kennen zu lernen und weilte bei ihm 15 tage (s. Ex oriente lux II 2, s. 63: vollmondzahl, culmination d. i. himmelfahrt des mondes). . . . nachher 14 jahre später ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem.“ beide stellen wollen also



29. 31. da sah Jahve, dass ihm Lea verhasst war.

30, 10. zu den „kämpfen“ bei der geburt Naphtalis  
s. zu cap. 49.

30, 11. hierher gehören die worte aus 18, die dort als glosse angesehen werden und den sinn stören. Lea muss bei der geburt des ersten sohnes von der magd betonen, dass sie damit wieder ein glück gemacht hat, also fehlen die worte hier:

„Da sprach Lea: zum glück (= omen accipio), dass ich meine magd meinem manne gegeben habe“.

30, 18. nicht ihren lohn (שכר) hat Gott Lea gegeben, sondern den von ihr gegebenen kaufpreis ihr zurück-erstattet, denn sie hatte sich ihren mann für diese nacht von Rahel durch die dūdā'im erkauft.

30, 36. „und er legte einen raum von drei tagen zwischen sich und Jakob. Jakob aber weidete das übrige vieh Labans.“ von Laban ist vorher nicht die rede, er kann also auch nicht das subject in וְיָקֹחַ sein. das vieh ist ja ganz Jakob überlassen, sodass Laban garnicht für die wahl der weide in betracht kommt. Jakob ist völlig freier unternehmer für den besitzer, wie es das Hammurabi-gesetz voraussetzt. das haben LXX gefühlt, die deshalb lesen בֵּינָם zwischen sie — die söhne — und Jakob als subject fassen. aber das wäre steif. — was mit dem satze ausgedrückt wird, ist die anlegung zweier lager, die natürlich nur von Jakob und Laban gelten können. dann ist der satz also hierher von einer stelle gestellt, wo von zwei lagern die rede war. das ist das motiv von maḥanajjim, dem doppelager. denn mond und sonne — als welche die beiden „zwillinge“ hierbei erscheinen — lagern nach dem zusammentreffen im neumonde wieder in verschiedenen „lagern“ oder „stationen“, das erscheinen des hilāl ist das eintreten in die erste mondstation, das beziehen eines neuen getrennten lagers. auf das maḥanajjim-motiv wird bezug genommen 32, 3: „da nannte er den ort maḥanajjim“, die

dasselbe besagen. im 2. Kor. (12. 11) fährt er dann im bilde fort: so bin ich denn zum narren geworden: kesil, Nabal, der neugeborene. vgl. auch Paulus als ben-ōn s. 446, anm. 1.

schilderung aber, wo zwei heerlager zwischen den beiden hergestellt werden, findet sich bereits 31, 25: „und Laban erzielte Jakob, und Jakob schlug sein lager auf auf dem gebirge . . .<sup>1)</sup> und Laban schlug sein lager auf auf dem gebirge Gilead. er liess aber einen weg von drei tagen zwischen sich und zwischen Jakob.“ das doppellager kommt aber erst zur geltung, nachdem das zusammentreffen stattgefunden. dieses zusammentreffen ist der kampf des lichten mit der finsternis: das wird angedeutet in 31, 36: da kämpfte er (Jakob-Israel!) mit Laban, und zwar ist dieser kampf ein wortstreit wie der frühjahrskampf Wodans mit Thor im Harbardliodh<sup>2)</sup>. (Gesch. Isr. II, s. 82, anm. 1).

30, 43 (und 30). prš-motiv, es gilt also von den zwillingen: Pereš und Zerach = Jakob und Esau = die zwillinge, Uzza und sein bruder = zwillinge, denn sie „geleiten den wagen (narkabtu, der fuhrmann, vor dem die zwillinge stehen), sein bruder ging voran u. s. w. und Jahve schlug Uzza ('azaz = gabbar = haggag-motiv, also den einen der beiden zwillinge, das lichte<sup>3)</sup> princip) und David zürnte, weil Jahve einen „riss an Uzza gerissen (paraš pereš) hatte“. paraš zerreißen „durchschneiden von dem frühjahrsneumond, der mit der „sichel“ den schwarzen gegner zerreisst. hier gewendet<sup>4)</sup> als „reich werden“: nach dem aufenthalt in der unterwelt, dem sitz von fruchtbarkeit und geld, kommt der betreffende reich zurück (Abraham, Isaak aus Ägypten und Negeb = Mušri).

**31, 2.** „und siehe, er war nicht mehr mit ihm (עמו) so wie vorgestern“. das motiv der beiden vereinten zwil-

<sup>1)</sup> dass der name des berges ausgefallen ist, hat man bereits gesehen; s. Gunkel.

<sup>2)</sup> es ist אדליר wie bei Jakob zu lesen statt des sinnlosen אדיר.

<sup>3)</sup> das dem tode verfällt: mond durch sonne (Jahve, der im dunklen wohnt!).

<sup>4)</sup> andere wendungen sind: parasu (mit s!) assyr. trennen, entscheiden; daher Sin in aufsteigender bahn als bél purussi und ebenso Šamaš (beide = drachen- und Tiamatbesieger, auch entscheidener von recht und unrecht, falsch und wahr, licht und finsternis); parasu „lügen“ also = stand in aufsteigender bahn: der mond- und Mars-punkt, welcher Jakob, dem betrüger, gehört.

linge, der liebenden brüder; am dritten tage sind beide wieder getrennt, und zwar dreht nun der neue mond sein gesicht ab vom alten und von der sonne — sie streben also auseinander, sind feindlich, während der abnehmende mond, vom vollmond bis zur vereinigung, es ihm zuwendet, also zur vereinigung strebt.

31, 4. Jakob ruft nicht seine frauen hinaus aufs feld (zu sich), sondern es ist umzustellen: „und Jakob schickte aufs feld nach seinem vieh und sprach zu seinen frauen“. d. h. er lässt alles zum aufbruch zurecht machen. die frauen sind schon bei ihm zu hause.

31, 5. 6. Die letzten worte von 5 gehören hinter 6: „dass ich mit aller kraft euerm vater gedient habe, und der gott meines vaters war mit mir.“

31, 7. „euer vater hat mich zum besten gehabt“ (הרהל): vgl. die auffassung des frühjahrskampfes als wortstreit, verhöhnung zu 30, 36.

„und er hat meinen lohn zehnmal geändert“. so hier und 41. man sieht darin eine wendung von E, die in 30 bei J nicht mehr zum ausdruck kommt. es braucht aber keine verschiedenheit der quellen, sondern nur eine unebenheit der darstellung vorzuliegen, welche sich aus der richtigen anschauung des astralen vorganges ergibt: der kampf von licht und finsternis oder das zusammentreffen der zwillinge wiederholt sich am monde zwölfmal im jahre. das erste mal hat die verabredung des lohnes stattgefunden, dann hat ihn Laban zehn monate hindurch „geändert“ — das zusammentreffen findet nämlich immer in einem anderen tierkreiszeichen statt — und beim zwölften kommt es nun endlich zur auseinandersetzung — im frühjahrsmonde. übrigens ist der ausdruck *הרהל* vieldeutig — „verändern, verschieben“, aber auch „verschieben, hinausschieben“, also schuldig bleiben. er ist eben von der verschiebung der constellation jedesmal in das nächste tierkreiszeichen genommen.

31, 9. *ויצל* „er entzog“, ein motivwort, an dem die doppelwendigkeit deutlich zu tage tritt: *הציל* gedeihen lassen s. zu 15 und 16.

31, 13. „ich bin der gott (oder der El) von Bêt-el“ erscheint hart. in 35, 7 ist wol der ursprung der lesart zu suchen — was man vergl. die LXX haben deutlich eine vermittelnde lesart zwischen beiden stellen: *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθαλμῶν σου ἐν τῇ τοπῇ ἣ ἰλίουσα* etc. sie haben also *מקום אשר ביהואל* statt *היהואל* gelesen und davon steht *מקום* auch 35, 7.

31, 15. 16. wohl nicht, dass er sie verkauft hat, ist was sie ihm zum vorwurf machen, sondern dass er „ihr geld“ d. h. das für sie erlöste eingestrichen, „geschluckt“ hat<sup>1)</sup>: *אכל* s. zu 14, 24. denn die töchter zu „verkaufen“ ist ja die pflicht des vaters, es wäre im gegenteil eine schande, wenn er es nicht täte, sondern sie verschenkte. aber Laban hat es nicht um geld, sondern um dienste getan und das ist eine *tirhatu*, die nicht ziffernmässig berechnet werden kann und die nur ihm zugute kommt. denn die *tirhatu*, der mahlschatz, ist ja später mit der nudunnû, mitgift gleichgestellt worden, d. h. ist in eine solche verwandelt worden. das scheint hier schon durchzublicken.

Das „schlucken“ — *אכל* — hat zur voraussetzung das unterschlagen — genau wie in Gen. 14 (oder stehlen: *גנב* — motiv 20 etc.). im jetzigen texte ist der ausdruck dafür (*הציל*) in seine entgegengesetzte bedeutung (s. zu 9) „retten“ gewendet worden<sup>2)</sup>. das ist aber nur eine durch einschlebung von *אלהים* nach 9 entstandene fassung, dieses ist (mit dem folgenden *נ*) zu streichen und als ursprünglicher sinn zu fassen: „denn all der reichthum, den unser vater unter-

<sup>1)</sup> eine andere wendung könnte man freilich bei hypothetischer fassung hineinbringen: „sind wir ihm nicht schon so fremd geworden, dass er uns verkaufen würde, um auch noch das geld für uns zu „schlucken“. in dem falle wäre das verkaufen ein verkaufen als sklavin. das ist aber nur in einem falle möglich: bei schuldverpflichtungen nach Hammurabi § 117. und darauf scheint in einer wendung der legende, die aber nicht voll zur geltung kommt, tatsächlich hingedeutet worden zu sein. Laban war verarmt und Jakob hatte sich sein ganzes vermögen angeeignet. das entspricht ja auch dem mondmythus.

<sup>2)</sup> „was Gott vor unserem vater gerettet hat“, denn „was er ihm vorenthalten hat“ ist nur notbehelf — dieses d. h. das durch Jakobs list ihm zu teil gewordene haben sie ja. es handelt sich vielmehr um das, was Laban ihm vorenthält.

schlagen hat, gebührt uns und unseren söhnen“. das unterschlagene ist eben die arbeit Jakobs und ihre früchte, sowie das etwa vorenthaltene (s. zu 7 יהחליק) an lohn.

31, 19. bei der schafschur wird der dumme — wozu der betrüger Laban jetzt im umlauf der zeiten geworden ist — überlistet: Nabal = נכסיל; brutus = infans u. s. w. Gesch. Isr. II, s. 188.

Rahel stiehlt — und Jakob stiehlt: הגנב-motiv, das zur unterwelt gehört (s. Gesch. Isr. II). der diebstahl Jakobs wird aber umgebogen in ein „betrügen des herzens“, d. h. täuschen, überlisten<sup>1)</sup>. diese wendung ist so harmlos, dass sie im folgenden (26/27) noch einmal recht breit getreten wird, wo aber das הגנב לבבי in 26 sich deutlich als einschub verrät, denn das einfache הגנב kommt noch einmal in 27. man vermutet daher, dass לב in 19 nur ditto-graphie vom folgenden לבן ist, also: Jakob betrog den Laban genau wie in 27: du hast mich betrogen. aber auch die begründung dieses ganab — „indem er ihm nicht sagte, dass er fliehen wollte“ — sieht wieder wie eine abschwächung von etwas ursprünglich wirklich gemeinten aus. wer in der unterwelt, im hause der knechtschaft und des reichthums ist, stiehlt dort auch ganz regelrecht: die Israeliten die geräte in Ägypten, die söhne Jakobs den becher Josephs (wenn auch nur scheinbar). sollte der becher Josephs, mit dem dieser wahrsagt, hier hineingespielt haben<sup>2)</sup> und ursprünglich davon die rede gewesen sein, dass dieser (oder ein entsprechender zaubergegenstand) entwendet wird, damit er Laban nicht Jakobs flucht verraten kann? im lande der unterwelt, der bösen sieben, hat man in der regel ein solches gerät: den zauberspiegel<sup>3)</sup> der stiefmutter. denn das südland ist das land der zauberer und hexen, die in einem „oberlande“ verpönt sind und sich mit dem oberwelts-(mond-, Jahve-) kulte nicht vertragen (zu 37, 19).

Eine andere vermutung bietet sich noch, welche erklären würde, wie ein der bedeutung der motive kundiger

<sup>1)</sup> 'k b = prs s. 432, anm.

<sup>2)</sup> da ja doch die astrale vorlage gegeben ist: s. 429, anm. 2.

<sup>3)</sup> = schüssel? vgl. ebenda.

leser darauf kam, die lesung léb und bei der wiederholung, die dann sein werk sein würde, lebábi hineinzubringen. er würde ein lb- oder besser lbb-motiv erwartet haben. lebiba ist der kuchen, der eine rolle im Tammuz-kulte spielt und den deshalb Tamar Amnon backen muss (2. Sa., 13), wobei stets mit den beiden motiven lbb und brh gearbeitet wird. da letzteres die speise und essen bedeutet, barah aber auch sehen (ba'al bert, s. 450, anm. 1) und labab ebenso „einsicht haben“, die kuchen ferner doch nichts anderes sein können, als die lebensspeise Anus, welche Adapa vorgesetzt wird (dem wieder zu belebenden Tammuz = der kranke Amnon), so liegen wol anspielungen auf den „baum der erkenntnis“, d. h. den punkt des erkennens vor. die „kuchen“ als „lebensbrot“ werden im Jahvekult durch die schaubrote dargestellt; להם הפנים, das sind die „brote des gesichtes“, das gesicht des mondes ist der vollmond, der punkt des erkennens oder schauens (nordpunkt), also brh = 'akal-motiv. diese brote entwendet auch David, als er vor Saul fliehen muss. und Israel nimmt die ungeäuerten d. h. süßen brote = kuchen zum feste des durchgang: pasah = nîbiru = 'br, mit beim aufbruche aus dem lande der knechtschaft<sup>1)</sup>, der 'br-punkt ist aber der nordpunkt.

31, 21. barah = barah; die wiederholung (20. 21. 27) zeigt das motiv an; wenn der neumond am dritten tage sichtbar wird, ist er dem gegner entflohen. (auch David ist auf der flucht, als er die schaubrote entfernt, ebenso wie Israel.)

31, 24. 29. „hüte dich, mit Jakob weder im guten noch im bösen zu sprechen“, kann man doch nicht fassen, denn Laban spricht ja mit ihm. wenn man dazu ergänzt: über diese angelegenheit (s. Gunkel zur stelle), so ergänzt man das wesentliche — und Laban tut es ja dann eigentlich doch noch, denn er spricht im guten darüber. die LXX haben nur *πεινηα*, vermeiden also die schwierigkeit. den text kann man nur fassen: ohne gutes, d. h. anders

<sup>1)</sup> das sklavenland = süden; vgl. den stehlenden sklaven s. 409.

als gut, bis herab zum schlimmen, so dass es zum schlimmen kommt; als steigerung von „ohne gutes“.

31, 28. **הזכלר** du warst töricht: Nabal-brutus-motiv (s. 435).

31, 30. **נכספך נכספך** wird gefasst: weil du sehnsucht hast. diese bedeutung scheint vorzuliegen ps. 84, 3; damit kann man zusammenbringen Zeph. 2, 1, wo (s. Stade-Siegfried) Steinerer die bedeutung „bleich werden“ von **כסף** silber ableiten will. wenn das richtig ist, so ist der zusammenhang der, dass silber = grün (mondfarbe) = erblassen (vgl. **ירק**). der ausdruck an unserer stelle ist aber ein schönes beispiel für die ausnutzung der deutungsspielereien, die darin anklingen: **כסף**, Jakob ist reich geworden, silber ist das mondmetall, also alle die fülle der anspielungen, welche Jakobs mondnatur ermöglicht, liegt darin: er ist silber geworden, d. h. er nimmt das mondlicht an u. s. w. übrigens sind die worte wol hinter **בֵּת אֲבִיךָ** zu stellen: „jetzt gehst du nach hause, weil du —“. dann tritt der gegensatz zum gegenmotiv besser hervor: **גָּנָב**.

31, 32. es ist umzustellen a hinter **בָּרַח**: „durchsuche was bei mir ist und nimm dir denjenigen, bei welchem du deinen gott findest. er soll nicht leben vor meinen stammesgenossen.“

31, 36 s. zu 39, 36. mond = Ninib = Ja'kob = Mars.

31, 39/40. es ist zu verbinden: **גָּנָבְתָּ יוֹם וּגְנָבְתָּ לַיְלָה הַזֶּה** „eine g. des tages und eine g. der nacht bin ich gewesen“. **גָּנָבְתָּ** als substantivum. der sinn müsste sein: ein opfer (arab. **ganiba** besorgt sein?), eine beute. man vgl. Joseph (40, 15) und den in Ägypten (!) erzogenen **Genubat** 1. Kö. 11, 20. das **ganab**-motiv tritt hier in seiner variation hervor: arab. **gunûb** der süden.

31, 40. zum **קָרָה** = mond-motiv s. Arab.-Sem.-Or. s. 122. also **קָרָה** soviel wie mond, entsprechend der sonne (**חַרְבָּ**), oder = kälte, entsprechend der hitze.

31, 45. **רָחַם**; motiv s. zu 28, 25 und unten zu 51.

31, 46. 54. wenn es hingehen möchte, dass Jakob in 32 kurzweg von seinen „brüdern“ im sinne einer stammesgenossenschaft spräche (obgleich es auch da zu „beduinisch“ wäre), so ist es hier unmöglich. er hat keine „brüder“,

sondern söhne bei sich und von solchen zu sprechen, wäre durchaus nicht weniger im sinne des stammesbewusstseins. der ausdruck erklärt sich wieder einmal als aus dem stoffe herausgeflossen: in der Josephgeschichte, die ganz genau entspricht (s. 435), sind es eben die brüder. das vorliegende muster ist dem erzähler so gegenwärtig, dass er ganz vergisst, dass er den stoff auf einen vater und seine söhne gemodelt hat. man hat sich natürlich vorzustellen, dass ursprünglich ein mythos die vorlage bildet, wo die götter brüder sind. jedoch mag auch die verwirrung mit Laban beim bau der beiden orte zu diesem versehen beigetragen haben (s. sogleich).

31, 47 ff. es werden zwei dinge gebaut, das eine ist der gal-éd, das andere die mišpa. deshalb wird zweimal (46 und 54) gegessen, d. h. das festmahl gefeiert, welches das opferfest darstellt — im mythos entspricht der puhur iláni, die götterversammlung im „loosgemache“, welches dem „obersten himmel“ entspricht. aus der mišpa könnte durch vertauschung von  $\text{ב}$  und  $\text{ב}$  eine maššeba geworden sein. eine solche hätte keinen sinn, denn sie kann nicht allein für sich stehen und sie ist nicht als auf dem gal-éd stehend gedacht. sie ist aber nicht aus einfacher textverderbnis zu erklären, sondern aus einer umdeutung entstanden, die einen sehr lehrreichen einblick in die verarbeitung der legenden durch die verschiedenen überlieferungsreihen giebt: bei P wird (35, 14 s. dazu) eine maššeba errichtet, dort, wo der kampf mit El stattgefunden hatte. hier wird aber als grenze auf israelitischer seite der gal-éd, auf der aramäischen die mišpa festgesetzt. das zeigt vers 52, wo zu fassen ist: „ich werde zu dir hinüber diesen gal nicht überschreiten und wenn du zu mir herüberkommst, wirst du diesen gal und diese mišpa (statt maššeba) nicht überschreiten im bösen“. jeder hat freien zutritt bis zur grenzstation des andern. gemeint sind die beiden grenzstädte Gilead und Mišpa Gilead.

Daraus ergibt sich, dass das zweite festmahl (54) nicht von Jakob, sondern von Laban gefeiert wird (was zur lesart „brüder“ — s. oben — sein teil beigetragen haben mag).



Die mišpa ist durch das wortspiel in 49 gesichert. dass dadurch zugleich die kosmische anspielung gegeben wird, liegt auf der hand, die mišpa entspricht dem tierkreis — šophê šamim<sup>1)</sup> — der gal-‘éd dem parak-iláni, dem darüber gelagerten himmel Anus. zugleich wird das asyl-motiv wieder in deutlichster weise angezogen, denn die mišpà wird erbaut, „damit sich verberge — d. i. zucht finde — ein mann vor seinem nächstem“. (50 ist die begründung für den gal-‘éd.)

Mišpa ist also ein asyl, eine freistadt. unter den sechs hebräischen ist Ramôt d. i. Ramôt-Gilead das im stammesgebiete von Gad. dieses wird bekanntlich auch (Jos. 13, 26) als Ramot-Mišpa bezeichnet. auch unsere stelle spielt darauf an und hat also diese gleichsetzung gehabt, denn in 51 ist ursprünglich von der errichtung (ל. דרימרי) einer maššeba (l. mišpa) die rede gewesen: rûm-motiv (45).

**32, 4.** (s. auch 33, 14). Esau lebt im gebirge Se‘ir — das ist sein motiv (s. 422). es ist nicht Edom, sondern das nordisraelitische im gebirge<sup>2)</sup> Ephraim Ri 3, 26. es ist das Še-e-ri, von dem Abd-hiba von Jerusalem spricht: „von Šeri bis Ginti-kirmil (Gat-Karmel).“ dorthin kann man von Mišpà und von Gilead aus schicken, aber nicht nach Edom. wie sollten boten von dort zu Jakob so schnell zurückkommen und gar Esau ihm entgegen? es liegt also wieder die verlegung nach dem süden durch J. vor (s. 265). sachlich ist die verbindung der heiligtümer mit dem westen von bedeutung: von osten aus hat Manasse zweimal unter Jerubba‘al und Saul den westen, das „gebirge Ephraim“ erobert.

32, 8. יצר „es ward ihm bange“. das ist schon durch „er fürchtete sich“ ausgedrückt. es ist nicht an צר zu denken, sondern an יצר „er dachte sich einen plan aus“. denn er ist der πολυμητις, der listige. ob das verbum allein stand oder das objekt (ebenfalls יצר) ausgefallen ist, ist unerheblich.

---

<sup>1)</sup> Himmelsbild. s. 28.

<sup>2)</sup> vgl. auch dazu die doppelnamen der Simeonitischen geschlechter etc. s. 269.

32, 16. fünf herden schickt er als minḥa Esau entgegen, vgl. zur symbolik der 5 epagomenen (bamuštu) Gesch. Isr. II, s. 60, oben s. 408, anm. 5.

32, 22. „im lager“, d. h. er war die nacht über in seiner mondstation gewesen.

32, 23. Jabbok: der name ist spiel mit dem 'bḳ-motiv, das (25, 26) angeschlagen wird<sup>1)</sup>. es liegt auch verwirrung vor, insofern es sich in der einen wendung um den übergang über den Jordan gehandelt haben muss (11). Esau beherrscht wol auch Maḥanajjim.

32, 29 und 30 sind umzustellen: der „mann“ fragt nach Jakobs namen, dieser nennt ihn; dann Jakob nach dem seines gegners, aber dieser antwortet ausweichend und segnet ihn, der wortlaut des segens schliesst sich dann an.

33, 3. er verneigte sich siebenmal: vgl. die Tel-Amarna-formel: er behandelt ihn also als den älteren und als seinen herrn<sup>2)</sup>).

33, 9—11. der „kampf“ in 32 ist der neujahrskampf zwischen mond und sonne — das Harbardliodh (vgl. s. 432). Jakob und Esau sind mond und sonne, deshalb wird hier noch einmal das Pnû-el-motiv angedeutet: „ich habe dein antlitz gesehen wie das antlitz eines gottes“. das wort des streitmotives, d. i. rîb (s. zu 31, 36), wird angedeutet in 9: râb („ich habe viel“). auch der segen wird gewaltsam (11) hereingezogen, gehört also in den zusammenhang. — „und er drang in ihn“ vgl. 32, 27 „ich lasse dich nicht“.

33, 14. 16. Še'ir s. zu 32, 4. nach Edom zu kommen könnte er ihm doch nicht versprechen. der ort ist deutlich nicht allzu weit gelegen.

33, 17. „er baute sich ein haus“ wird übersetzt trotz allen Beduinenfanatismus. es ist diesmal ein zelt.

---

<sup>1)</sup> es erscheint als a pḳ-motiv bei Joseph 43, 31 und Esther 5, 10 (vgl. s. 37, anm. 1); s. auch 1. Sa. 13, 12.

<sup>2)</sup> die erklärer verstehen das nicht; vgl. Gunkel: „eine ganz überschwenglich respektvolle ehrenbezeugung: wir sollen lachen. Dillmann zeigt wenig verständnis für die alte sage, wenn er die demut Jakobs widrig nennt; ebenso aber auch Delitzsch, wenn er glaubt, Jakob schäme sich seiner sünde.“

33, 18. „und Jakob kam wolbehalten nach der stadt Sichems“. wie sollte er sonst hinkommen<sup>1)</sup> und wird das je betont? da im folgenden Sichem person ist und auch darum allgemein hier so gefasst wird, so kann man nur übersetzen: er kam nach Salem, der stadt Sichems. also Salem gilt als älterer name Sichems. das hat die überlieferung in 14, 18 erhalten: Malki-šedeq, der könig von Salem = Sichem, also Sichem ist ort der handlung. damit wird auch Ri 6, 24 — mit weittragender geschichtlicher bedeutung! — klar: „er nannte ihn Jahve- (ist natürlich eingesetzt für Ba'al-) Šalem. der zusammenhang mit dem ba'al-berit von Ri 9 ist damit gegeben. vgl. auch zu 34, 21; 37, 14.

33, 19. 20. parallele zu der erwerbung von grundbesitz durch Abraham in Mamre: „er erwarb“ kanā'-motiv. darum muss der jetzt durch „gott Israels“ ersetzte name der der von Jakob gegründeten kultstätte gewesen sein: el-ḵōnē (zu 25, 10).

Hängt das geschichtlich mit der eroberung durch „Israel“-stämme susammen? diese erobern Salem mit dem heiligtume des ba'al-berit (das aber sich nachher behauptet) und errichten das des el-ḵōnē oder el-ḵannā'?

34, 10. 21. Der vertrag bezweckt die verschmelzung zweier stämme oder die aufnahme der benē Ja'ḵob in Sichem, d. i. in die stadt. sie entspricht also in der islamischen geschichte der aufnahme der sekte Muhammeds, seiner muḥāgīrūn, in Medina. auch dort spielt das 'k b-motiv<sup>2)</sup> eine rolle, die benennung benē ja'ḵob gehört also zum zusammenhang der motive. also mit 'akab hängt das bündnis zusammen, welches zwei gemeinden eint. im hebräischen macht sich das wortspiel schwerer, denn die auf die beiden Dioskurengestirne passende bedeutung des stammes erscheint nicht gebräuchlich zu sein, im arabischen passt sehr gut: abwechseln wie tag und nacht.

<sup>1)</sup> schon Wellhausen hat deshalb auch anstoss genommen und will (Composition des Hexateuch" s. 216, anm.) verbessern „סכמ: nach Sichem, der stadt Sichems“. — bekanntlich haben LXX, Vulgata und danach Luther richtig das wort als stadtnamen, nur dass man dann einen anderen ort in der nähe von Sichem annahm.

<sup>2)</sup> denn die verabredung findet in 'akaba statt.

Die verabredung dabei ist: wohnen, sahar und aḥaz. das erstere ist klar, aber das zweite und dritte sehr deutefähig. sahar nimmt die jetzige überlieferung als umherziehen, um das vieh zu weiden. wenn man sich aber vorstellt, dass es alter terminus ist, so kann es in den vorlagen, den rechtsbestimmungen, eine ganz andere bedeutung gehabt haben, nämlich handel treiben. und aḥaz ist in der babylonischen rechtssprache, die hierfür massgebend ist, das wort für heiraten<sup>1)</sup>. dann würde also der vertrag die termini für handel treiben und heiraten enthalten und die abmachung hierüber bildet bekanntlich das wesen der aufnahme in die stadt als bürger: conubium und commercium werden durch das 'ḵ b<sup>2)</sup> geschlossen, wie bei dem entsprechenden ereignisse in der römischen legende: der aufnahme der Sabiner in den verband Roms. beide legenden sind also innerhalb ihrer geschichte gleichbedeutend. zu 'aḥaz = heiraten vgl. zu 17, 21.

34, 21. šelēmīm: „diese männer sollen Salemiten sein mit uns“ — cives Romani sunt, vgl. zu 33, 18.

34, 25. Simeon und Levi gehen in die stadt „in sicherheit“. wie sollen sie sonst in eine befreundete stadt gehen? deshalb hat man empfunden, dass etwas nicht in ordnung ist, und dem worte etwa einen sinn wie „in aller gemächlichkeit“ untergeschoben. dann ist es aber überflüssig. dagegen fehlt es dort, wo die betonung der sicherheit nötig ist — nämlich auf der seite der einwohner; es gehört also hinter כִּאֲבִיבָה: sie waren . . . . in sicherheit. diese sicherheit giebt den beiden die möglichkeit, sie niederzumachen.

Das motivwort כִּאֲבִיבָה muss dabei noch anderer deutungen fähig sein, als „da es sie schmerzte“. denn das wundfieber von der beschneidung ist doch eine schlechte begründung. man würde erwarten, dass sie einfach schliefen. das motiv erscheint im Homerischen epos als der nächtliche überfall des trojanischen lagers durch Diomedes und Odysseus (Ilias 10).

<sup>1)</sup> wobei ebenfalls dahingestellt bleibt, ob die jetzige fassung es noch so versteht.

<sup>2)</sup> also der 'ḵ b-punkt (Jakob = Mars) ist der des conubium = יָדַע = „erkennen“.

34, 29. sie rauben alles: ihren besitz, ihre kinder und weiber und alles, was in dem hause war“. waren besitz, kinder und weiber nicht darin? man lese im dekalog nach, was bêt ist: „weib, kind, magd, vieh oder alles was sein ist“. also müsste man die letzten worte als „glosse“ streichen. sie sind aber alt und bedeuten: und alles, was im tempel war, dem tempel des Ba'al-Salem (s. zu 33, 18) oder Ba'al-berit.

34, 30. 'kr ist motivwort.

35, 1. „gehe hinauf“ (עלה), wie nach Sagila. barah fliehen, das fluchtmotiv: Muhammed flieht auch und hat seine fluchtgenossen bei sich. darum hier „alle, welche mit ihm waren“ (neben seinem „hause“). also die muhâgirûn der legendarischen vorlage.

35, 4. „er vergrub sie unter der erde“. vgl. den Zemzem-brunnen<sup>1)</sup>, bei dessen ausschachtung die beiden goldenen gazellen (das zwillingszeichen) gefunden werden<sup>2)</sup>, die einst dort vergraben worden waren. es ist der Nibelungenschatz, der dort für immer vergraben wird, bis ihm der erlöser der welt wieder findet. das hat die LXX noch gehabt, denn sie fügt hinzu: και ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σημερον ἡμερας. in der unterwelt liegt das gold.

35, 5. die benê Ja'kob erscheinen als 'akaba-leute: sie haben allen fremden göttern entsagt, wie die von 'akaba<sup>3)</sup>, es ist also bezeichnung der sekte, des neuen bundes, der natürlich auch als stamm erscheinen würde. die benê d. i. der stamm Jakob aber nicht: die söhne Jakobs.

35, 7. אל-בית-אל s. zu 28, 19. „denn dort enthüllte sich ihm gott“ : motiv der entschleierung = erkennen = vollmond = ראה.

35, 8. die amme der Rebekka wurde begraben „unter der terebinthe, welche in Bêt-el steht“. es ist umzustellen מרחת האלון בבית-אל; das doppelte רחח zeigt an, dass אלון ausgelassen worden war und nachgetragen wurde. es

<sup>1)</sup> brunnen, unterwelt = wurzel des paradises s. 312.

<sup>2)</sup> Ibn Hišam s. 94.

<sup>3)</sup> sie sind am 'k b = nord- = vollmondpunkte geworden: wissende (mysten!) statt unwissender (schwarzmond: kestl, nabal, infans: gâhiliĵa!).

ist die terebinthe des weinens, welche in Bêt-el der eiche Môre oder Mamre von Sichem entspricht; das motiv des erkennen = dem des sterbens des Tammuz und daher klage-motiv, der gegensatz zum קרח-motiv.

35, 9—15. die umnennung Jakobs findet dort statt, wo der kampf mit El ausgefochten wurde; das ist bei J E an der furt, dort, wo es durch das wasser geht (31). wenn hier Bet-el ursprünglich ist, so liegt die Eridu-Babel-wendung vor, wonach am heiligtum unter- und oberwelt vereinigt ist, also bêt-ôn und bêt-el. Marduk erhält die weltherrschaft und einen neuen namen (nibiru, ḫanšá) nach besiegung der Tiamat d. h. nach durchschreitung der wassertiefe. die errichtung der maššeba erklärt, woher diese in 31, 51 stammt (s. 438) und beweist, dass der zusammenhang der legenden noch klar war, als man dort den ausgleich herzustellen suchte.

35, 15. das שם ist so überflüssig, dass es sich nur als anspielung erklärt: auf šêm, Sem = Anu = deus summus; vgl. zu 11, 4.

35, 16. 19. „es war noch eine strecke weges bis (e)he man kam nach Ephrata“. man fasst kibrat als „ein wegmass“ nach dieser stelle und 2. Kö. 5, 19, denn 48, 7 ist nur eine wiederholung unserer stelle und beweist nichts. die LXX haben *ἐγενετο ἡμινα ἡγγισεν χαβραδα εἰς γην ἐλθειν* etc., sie haben also wol noch ein verbum (am nächsten liegt קרב) gelesen und statt 'ôd dann 'ad gefasst: als er war nahe bei (vgl. קרב יר, 2. Sa., 20, 16) kibrat ha-'areš. auch wenn man das verbum der LXX weglässt, kann man denselben sinn unterlegen: als er war an kibrat ha-'areš. das wort kibrat ist nur noch aus dem assyrischen bekannt<sup>1)</sup>, wo die kibrat irbitti zweifellos die vier weltteile oder vier welt-gegenden bezeichnen. damit kann man eine bedeutung wie lateinisches fines = „grenzen, enden“ vereinigen, denn alle solche worte fallen unter den grundbegriff des einteilens und beendens. dann heisst kibrat ha-'areš die landes-grenze und das wird durch die folgenden worte bestätigt: „da wo es nach Ephrata geht“, denn so wird stets die

<sup>1)</sup> denn das phöniciſche כברת שבש der inschrift von Ma'šub ist selbst der erklärng bedürftig.

grenze bezeichnet<sup>1)</sup>. also: als er an der grenze des landes war, wo es nach Ephrata geht.

Eine solche bedeutung passt auf jeden fall auch besser 2. Kö. 5, 19: (Naeman) ging von ihm kibrat [ha so LXX *της γης*]-'ares, wo „eine strecke landes“ (im sinne von assyr. kaspu *kaḫḫari*) ziemlich sinnlos ist, denn es muss heissen: er ging nach hause. das wäre also wenigstens gesagt mit: er zog von ihm weg nach der grenze des landes.

Das „grab Rahels“ befindet sich an der grenze des landes und Ephrata ist ausserhalb des „landes“ gelegen, d. h. es gehört zu einer anderen landschaft, oder vielmehr es ist eine andere landschaft. welche, ist dann weiter zu untersuchen, denn es liegt bei allen glossatorischen erklärungen und gleichsetzungen jetzt stets der verdacht vor, dass sie willkürlich und im sinne der verlegung des schauplatzes durch die spätere überlieferung gehalten sind. die gleichsetzung von Ephrat und Betlehem<sup>2)</sup> beruht auf unserer stelle und hier ist sie glosse, gerade wie „Kirjat-Arba, d. i. Hebron“ der Abrahamlegende. und zwar gehört diese glosse in vers 16 und das „Ephrata“ ist nur das stichwort, welches die randglosse anführte. demgemäss ist in 19 zu fassen: „und Rahel starb und wurde begraben am wege und Jakob errichtete eine maṣṣeba auf ihrem grabe“.

Die grenze Benjamins<sup>3)</sup> soll offenbar durch die errichtete stele bezeichnet werden — also die grenze gegen Ephrata — das spricht für die nordgrenze, also gegen Ephraim hin. Jakob kommt ja aus Bêt-el, er will also wieder nach Sichem ziehen. die bezeichnung der grenze durch eine grabstele kehrt wieder in der legende<sup>4)</sup> von den „altären der Philainoi“ (arae Philaenorum), welche die grenze des karthagischen gebietes gegen Kyrene bezeichnen. die beiden sind

<sup>1)</sup> vgl. „da wo es nach Hamat geht“ = pass (übergangsstelle) nach Hamat als nordgrenze Israels.

<sup>2)</sup> vgl. Gesch. Isr. II, s. 142. 148. es ist für die verfolgung der frage der zusammenhang zwischen Ephraim (gebirge Ephraim) und Ephrata zu beachten: ib. s. 151. 234 u. ö.

<sup>3)</sup> zur bestimmung der stelle selbst und damit auch der lage von Bêt-el (Nebi Samwîl) vgl. Lepsius in „Das Reich Christi“ VI, s. 116.

<sup>4)</sup> bekanntlich auch in der sage von Uri und Glarus in der Schweiz.

wieder die beiden gegenpunkte mond und sonne, nord und süd, und auf zwei wird auch hier angespielt: Jakob ist von Bêt-el kommend an den *on*-punkt (s. 427) gelangt und dort wird ihm der ben-ôn geboren, den er in den gleichbedeutenden, aber nach der ost-*qibla* gutes kündenden ben-jamin umtauft<sup>1)</sup>.

35, 22. die schändung — das motiv von urvater und mutterincest<sup>2)</sup>: „und Jakob hörte es“ — anspielung auf das folgende motiv<sup>3)</sup>: רָאָה sehen — Ruben, שָׁמַע hören — Sime'on, der zweite sohn. hier scheinen Ruben und Simeon, nicht Simeon und Levi, als die „zwillinge“ gedacht gewesen zu sein<sup>4)</sup>. ausgefallen ist natürlich der fluch, der Ruben getroffen hat (49, 3). er entspricht dem fluche Hams.

36, 5. Je'ûš = arab. Jaghûth ist nicht mond oder sonne<sup>5)</sup>, sondern der, welcher im weltenkampfe hilft, also der „retter“, nešer, d. i. Nebo-Marduk (s. 280), der morgenstern. dieser wird dann freilich als Nebo = mond (s. 288, 295 anm. 1); Ja'lam, „der welcher weiss“ = sonne, ἡλιος ὁς παντ' ἐφορα και παντ' ἐπακουει<sup>6)</sup>, die sonne = unterwelt = ort des wissens, der weisheit, Chokma, Ea, logos, mummû (s. 301); Korah kahlkopf = mond (s. 295). die aufzählung entspricht der lehre des Athtar-landes Arabien: der mond Babyloniens steht an dritter stelle, der morgenstern an erster. Arabien ist das land der morgensternanbeter<sup>7)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Bon-jamin als der jüngste und als ben-ôn „unheilskind“, welcher seiner mutter den tod bringt. so bezeichnet auch Paulus (vgl. zur symbolik s. 430, anm. 3) sich 1. Kor. 15, 9 als zwölften der apostel und zuletzt hinzugekommenen als fehlgeburt *ἐκτρομα* also als ben-ôn.

<sup>2)</sup> es ist dabei zu beachten, dass die *qibla el* und 'on altbabylonisch ist, während *jsr* (šem'ol) und *jamin* der (ost-) *qibla* Babylons angehören. also eine umdeutung der motive, welche auch ihre politische bedeutung kat.

<sup>3)</sup> Stucken, Astralmythen s. 219; Studien zur altorientalischen Mythologie s. 46 ff; vgl. Ex oriente lux II 2, anm. 46.

<sup>4)</sup> also seh- und hör-motiv; vgl. anm. 5.

<sup>5)</sup> wie Arab.-Sem.-Or. s. 217 angenommen.

<sup>6)</sup> vgl. anm. 3, das zwillingsmotiv auf Helios angewandt.

<sup>7)</sup> Babylonien = mond, Ägypten = sonne, Arabien = Venus: Sarracenen s. Ex oriente lux II 2, anm. 20.



36, 6. 7. „er zog ins land . . . . . vor Jakob“. die beiden trennen sich wie Abraham und Lot, die beiden zwillinge. da Jakob-Israel im lande des nordens oder der linken bleibt, so muss Esau nach dem des südens, also (Ben)jamin gegangen sein. das ist wol weggelassen worden, weil es nicht zu Se'ir = Edom passt. aber Se'ir liegt in Benjamin (s. zu 32, 4) und dessen heiligtum ist Bet-el oder Bêt-ôn. also in diesem Se'ir wohnt Esau als gegensatz zu Israel-Jakob in Sichem. hinter עֵיִר ist עֵדוּם zu streichen, die glosse „das ist Edom“, welche die verlegung nach dem süden besagt, bezieht sich auf Se'ir.

37, 2. „Joseph war als hirte mit seinen brüdern bei den schafen“. Gunkel empfindet richtig, dass daran etwas nicht in ordnung ist und ergänzt: „[er empörte sich über] die söhne von Bilha und Šilpa“. aber das, was dasteht, giebt einen guten sinn: er war erst 17 jahr alt und war . . . bei den schafen und zwar war er als na'ar (d. i. Diener, gehilfe) bei den söhnen der Bilha und Šilpa“. er ist noch kein mann und muss aushilfedienste tun. die rolle der jüngeren gottheiten Marduk und Nebo gegenüber den älteren zehn der anderen monate (10-monatsjahr, das angeblich „ältere“, römisch Romulusjahr!) tritt hier hervor.

Das folgende wird allgemein gefasst: „was schlimmes ihnen nachgesagt wurde, oder gegen sie vorlag, brachte er vor seinen vater“. es steht einfach da: er brachte ihre nachrede schlimm vor seinen vater, d. h. er verläumdete sie oder verklagte sie — ob mit recht oder unrecht, ist gleichgiltig. Nebo oder Marduk als sukal oder abkal, der sprecher, erscheint in seiner sprecher- = morgenstern-natur als der Lucifer = teufel = Satan = be'el debába (assyrl. dibbu rede, angelegenheit, dababu denken, sinnen etc.). der abkallu bringt zunächst die „rede“ vor den könig, er ist der berichterstatter, der vortragende rat; wie er es tut, davon hängt alles ab. der be'el-debába wird je nachdem zum fürsprecher oder ankläger<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> also er ist der sprecher, der sachwalter, der nebi'. s. jetzt „Religionsgeschichte und Geschichtlicher Orient“ s. 23.

Als dienender, als sklave erscheint Joseph, und zwar bei den söhnen der beiden nebenfrauen. diese haben 5, während Lea 7 kinder hat: die Hyaden und Plejaden = mond und sonne; den dienst empfangen die herrensöhne = mond, die den kindern Sems entsprechen. den kindern Leas = siebengestirn, sonne, dunkelmond kommt das nicht zu, denn sie sind selbst = Ham = diener<sup>1)</sup>.

Um mond, sonne und morgenstern handelt es sich im frühjahrskampfe (s. 280) und der morgenstern muss dabei dem monde beistehen. also die fünf sind der mond, jeder prozess — dibbu — ist ein kampf. Joseph hilft seinen herren nicht so, wie er soll, der mond wird im frühjahrskampfe bedrängt und Nusku = Nebo (s. 295) soll die kunde davon zu Ea bringen (s. 59). hier scheint aber in dem einen ausdruck zweierlei zusammengeworfen zu sein: dibba râ<sup>c</sup>a = üble kunde d. i. die von der bedrängtheit des mondes (= die 5) und der bedrängung durch die sonne (= die 7). das ist veranlasst durch den wegfall der 7, nachher tritt es aber wieder hervor, denn es sind tatsächlich nur die Lea-söhne, welche sich an ihm rächen.

37, 3. er war Jakob im alter geboren — Joseph und Benjamin sind wie Manasse und Ephraim<sup>2)</sup> = Marduk und Nebo, welche die rollen wechseln. hier erscheint Joseph als Benjamin, denn dieser ist das kind von Jakobs alter (44, 20). Joseph als heros von Bêt-el (zu 37, 19), Bêt-el die kultstadt Benjamins.

37, 4. s. zu 11. — sie vermochten nicht mit ihm zu reden zum guten: לַשָּׁלוֹם als motivwort des Sichemmythus, das bei dem gegenpart von Šalem-Sichem freilich nicht angebracht ist. zu dem ba<sup>c</sup>al von Bêt-el (37, 19) oder Bêt-ôn kann man nicht sagen: Šelem oder šalôm<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Arab.-Sem.-Or. s. 21.

<sup>2)</sup> Gesch. Isr. II, s. 74.

<sup>3)</sup> jeder sekte gebührt ihr gruss, der mit ihrem kulte in übereinstimmung stehen muss. die šlm-sekte, der Islam (Ex oriente lux II 2, s. 59), hat demgemäss als gruss: „salâm ‘alaika“ — und wenn ein nicht-Muslim ihn anwenden würde, so würde er zur antwort erhalten: al-salâm ‘al-al-muslimin, der salâm dem šlm-manne! jeder Beduinenstamm hat seine besonderen grussformeln, die damit zugleich

37, 5. „und sie hassten ihn noch mehr“ gehört hinter 9.

37, 7. wir sammelten ähren: מאלמים : 'l m = °l m-  
motiv zu Bêt-el, der stadt Josephs, gehörig, die für Ben-  
jamin die kibla bildet; s. zu 25, 9; 35, 7.

37, 8. l. מכל statt רכל (vgl. 27, 39): „sie hassten ihn noch  
mehr um seines traumes willen, als wegen seiner klat-  
schereien.“

37, 9. 10. hinter 9 sind die worte aus 5 einzuschieben.  
dann ist das wahrscheinlichste, dass dasselbe subjekt blieb  
und dass es die brüder waren, welche dem vater den  
traum erzählten. das ergibt auch einen besseren sinn. die  
lesart ist entstanden durch auslassung von אחיו zwischen  
יכפרו אל אביו. das wort wurde als zwischen beiden einzu-  
schaltend nachgetragen und statt יכפרו nur der letzte buch-  
stabe ו angeführt. so entstand die dublette statt אל אביו  
ו: יכפרו אחיו: „da hassten sie ihn noch mehr und es erzählten  
es seine brüder ihrem vater und der zürnte ihm“.

37, 11. nachdem er eine zurechtweisung vom vater  
erfahren hat, ist der allernüchternste augenblick, um  
eifersüchtig auf ihn zu sein. das mussten sie sein, als der  
vater ihn vorzog. die drei ersten worte des verses ge-  
hören also in 4: „sein vater zog ihn allen seinen brüdern  
vor. da waren seine brüder eifersüchtig und sie hassten  
ihn“. so erhält man die richtige reihenfolge: eifersucht und  
hass in 4 und vermehrter hass jedesmal nach der erzählung  
des traumes in 8 und 9/10. jedoch erwartet man an letzter  
stelle noch eine weitere steigerung und diese könnte jetzt  
in vers 18 versprengt sein, wo die worte als den zusammenhang  
störend bereits erkannt sind: „und sie hassten ihn noch  
mehr und verabredeten sich, ihn zu töten. und sie erzählten  
es ihrem vater u. s. w.“

37, 14 Das tal (!) Hebron in der landschaft von Sichem  
(zu 14, 13)! er soll nach dem שלום sehen: š l m-motiv. — man  
würde erwarten, dass Joseph den mann befragt, nicht dieser  
ihn. es ist das שאל-motiv, das am nibiru-punkt = Sichem =  
š l m hängt: Ša'ul „der befragte“ = Šamu-el = mond u. s. w.

ein šibboleth bilden. so hatte auch jede zunft ihren handwerksgemässen  
gruss und ebenso das „kundentum“ bis auf den heutigen tag („kenn kunde“).

der engpass = nibiru ist die stelle des befragens: die Sphinx und Oedipus (der hinkende = ספח = סקב, Jakob als mond-Mars, der hinkende teufel, der hinkende der beiden böcke Thors u. s. w).

37, 19. „siehe da kommt der träumer“. ba'al ha-ḥalomôt ist der traum-ba'al genau wie ba'al ḥarran der ba'al von Ḥarran und „der wanderer“. Joseph erscheint also als der heros des lûzortes: hallazeh statt ha-lûzi der „Traumba'al von Lûz“ (s. zu 24, 65); hier tritt wieder eine vertauschung mit Benjamin zu tage (37, 3), denn Lûz = Bêt-el ist die kultstadt Benjamins. dort muss also Nebo sein, was in SicheM Marduk ist, das jahr bei der anderen tagesgleiche beginnen u. s. w. jede hauptstadt ist ein lûz, also vor allem SicheM. vielleicht ist deshalb dieses gemeint, nicht Bêt-el; vgl. ebenso Ri 6, 20: halláz in SicheM! und s. 376!

Als ba'al von Lux ist Joseph also ein ba'al-ḥalomôt: Bêt-el = On hat wie die gestalt Josephs ägyptische lehre nicht die babylonische, also sonnen- nicht mond-ḳibla. deshalb ist für sie ḳedem und 'olám (s. 31 ff.) umgekehrt. ḥalom trauma = 'olam — also der traum-ba'al von Bêt-el ist nach ägyptischer ḳibla das was der ba'al-berit der „schauba'al“ nach der (altbabylonischen) mond-ḳibla ist<sup>1)</sup>. es handelt sich hier um den gegensatz der beiden heiligtümer, der historisch von höchster bedeutung ist. als heros von Bêt-el erscheint dann Joseph als traumba'al, d. h. traumdeuter. es ist das wesen der südgöttheiten (sonne), zu zaubern und träume zu deuten. die hexen und wahrsager stehen im schutze der unterwelt, also der sonne. deshalb ist für Israel Edom (Se'ir) ihr land. der mondkult ist ihnen feindlich: er ist licht, er sieht und weiss, er wird deshalb befragt und

---

<sup>1)</sup> ba'al berit babylonisch barû sehen = רואה (רוה) = רעה weiden mond als hirt). Še'ol ist also = unterwelt bei süd-ḳibla. — die lehre von Byblos mit ihren ausgesprochenen beziehungen zu Ägypten lässt ebenfalls die süd-ḳibla oder doch wenigstens deren einflüsse vermuten. dort werden als söhne der Ba'u (d. i. Tiamat) Aion und Protogonos d. i. 'olám und ḳedem in dieser reihenfolge genannt!

<sup>2)</sup> vgl. jetzt Religionsgeschichtler und Geschichtlicher Orient s. 61, anm. 2.

gibt klare antwort. bei einführung des mondkultes werden die hexen und wahrsager ausgerottet<sup>2)</sup>: Saul ist ihnen feindlich. er hat das Benjamin, dessen kultort Bêt-el ist, unterworfen und dessen kult also geändert.

37, 20. das Tammuz-motiv.

37, 24. „um zu essen“. das 'akal-motiv ist unerlässlich s. zu 14, 24. vgl. auch die götter im puhru!

37, 25. umstellung.

37, 28. יַעֲבֹר in Sichem-nbiru (Mabortha).

37, 29. 30. אִין יִרְסַף zur anspielung s. zu 28, 17; das motiv wird aufdringlich gehäuft: אִינְזֹר וְאִי אִנְדָּה אִינְי בָּא.

37, 33. Joseph ist „zerrissen“ vom wilden tiere, er ist țerřpha = schwein = Tammuz. Gesch. Isr. II, s. 76.

37, 35. אַבֵּל steht auffällig.

38, 4. die drei namen 'er = 'ir stadť — vgl. den vermuteten namen des sohnes Henochs (s. 95). die stadť ist die oberwelt (s. 353), also der gegensatz zu 'ôn (s. 428): 'ônān; neben diesen zwei der drei grundgestalten (vgl. die heiligen drei künige etc. s. 31 ff.) muss dann noch der summus deus stehen: שֵׁלָא = שֵׁיִלֹר (s. zu 49, 10) = šlm, nbiru, אַקֵּב hier wird Šēlā als „trug“ gedeutet, deshalb wird er in Kezib geboren. der summus deus, das heil (šlm) der welt, der herr der neuen welt (mummû) wird aus dem unteren teil der alten geboren: Mummû aus Tiamat etc. (s. 312). das ist also. die unterwelt, das reich des truges und der diebe (s. 35 u. ö. 353). vgl. auch die drei brunnen (s. 170) und die drei söhne Jesajas u. s. w.

An den schluss von vers 5 gehören die in 26 geratenen worte: „und er erkannte sie nicht mehr“, die dort völlig sinnlos sind.

38, 9. שֹׁהֵה אִרְצָה der gequälte ausdruck zeigt ohne weiteres, dass eine feststehende formel, ein motivausdruck des mythus umgedeutet ist. der mythus ist<sup>1)</sup> der von Kronos, der seinen vater Uranos entmannt, wobei durch das in den Ocean gefallene glied neues leben entsteht, in der parallele die schändung der urmutter durch ihren sohn (mutterincest s. 395, Tiamat-Mummû). „Onan verdarb die erde“ Onan ist

<sup>1)</sup> vgl. Stucken, Astralmythen s. 204.

Uranos, der die mutter erde vergewaltigt hat, was die veranlassung zu dem „verluste des samens“ wird. man beachte wie die phöniscische kosmologie auch den bau der ersten stadt damit in beziehung bringt: „danach (nachdem er seine mutter an Uranos gerächt) führte er eine mauer um seine burg auf und baute als erste stadt Byblos“<sup>1)</sup>. also ‘êr = ‘îr!

38, 21. 23. לא היורה „hier giebt es keine kedêša“. doch wol anspielung auf den kult des ortes. wahrscheinlich liegt ein witz vor, der besagt, dass die kedêša nicht nach „‘ênaim am wege“ gehört. die worte הוא בעינים לדרך sind glosse zu בודה, gehören also dahinter: „hier, das ist in ‘ênaim am wege“. also kein hi’ statt des consonantenbestandes von hû’. — dieses בודה ist gewählt genau so wie היורה (37, 19), um ein motivwort anzudeuten, denn es wird zweimal wiederholt und dann noch durch בוה in 23 aufgenommen. liegt also eine ähnliche anspielung auf den ortsnamen vor? vielleicht liegt hier der schlüssel zu „hier giebt es keine kedêša“.

38, 26. s. zu 4.

39, 2. „und er war ein glückskind“ ist nicht als glosse auszuscheiden, sondern das doppelte ירדי zeigt den randnachtrag an; also: und er hatte glück im hause seines herrn (ירדי איש מצליח בבית אדניו).

39, 6. 8. das überlieferte ist zum teil unverständlich: „er wusste nicht mit sich irgend etwas“ kann nicht bedeuten: „er bekümmerte sich um nichts“ und ist nur eine der gebräuchlichen verlegenheitsklärungen, welche stets eintreten, wo der text in unordnung ist. hier zeigt uns einmal die kenntnis der mythologischen motive den ausweg.

Zunächst geht aus ירוב (motivwort vgl. 13, 15) hervor, dass hier eine der bekannten erzählungen (vgl. Genoveva) vorliegt, wo der herr auf reisen geht und seine frau der obhut des getreuen dieners überlässt. das wird, wenn man es einmal vermutet hat, sofort als richtig erwiesen durch die sachlage in 15 ff., wo der herr als auf reisen abwesend gedacht ist. wenn man auf reisen geht, so nimmt man etwas mit; das hat also hier gestanden: „er nahm aber nichts mit

<sup>1)</sup> Sanchuniathon ed. Orelli p. 28. Kronos' burg = Byblos d. i. gobal = weltberg, ḥarsag-kurkurra.

sich ausser das brot, das er (der herr!) aß“. „erkennen“ ist nun bekanntlich in einem ganz bestimmten sinne dasselbe wie das „nehmen“ und beide ausdrücke decken sich in der bezeichnung von der ehe: ein weib „nehmen“ und „erkennen“ und im assyrischen bedeutet abāzu „nehmen“ auch „lernen“. also יָדַע und אָדָּע (s. zu 34, 10) oder לָקַח sind vertauscht. in 8 ist natürlich ebenfalls אָדָּע statt אָדָּע zu lesen.

Eine solche vertauschung legt freilich den gedanken nahe, ob man sie noch innerhalb der litterarischen überlieferung unserer quellenschriften zulassen kann, denn unmöglich kann doch ein abschreiber so viel scharfsinn angewandt haben, um unverständliches herzustellen. das lässt sich eigentlich nur annehmen, wenn der alte verfasser seine anderssprachige vorlage falsch verstand und sie so wortgemäss übersetzte, wie die bibel auch ins Griechische übersetzt worden ist, wie es also eben die art des alten orientis war. diese vorlage musste also in einer sprache geschrieben sein, wo dieselbe verwechslung möglich war. die selbstverständliche voraussetzung, dass die vorlagen der verfasser babylonische legenden waren und dass die älteren biblischen schriftsteller auch die keilschrift kennen mussten<sup>1)</sup>, ist also wieder durch einen neuen beweis erhärtet. — vgl. zu 9 und zu 43, 16—25.

39, 9. Das vergehen gegen Gott erscheint für die denkwiese dieser erzählungen zu theologisch, man erwartet: gegen meinen herrn. das könnte sich als gedankenlose vertauschung innerhalb des hebräischen (אֱלֹהִים statt אֱלֹהֵי) erklären, aber ein irgendwie einleuchtender grund dafür wäre nicht vorhanden, da das andere das näher liegende ist und eine bewusste abänderung des sinnes mit theologisirender absicht wenig wahrscheinlich ist. wenn schon einmal unser verfasser bei wiedergabe seiner vorlage geschlafen hat, so ist ein keilinschriftliches An.En.Lil-ia statt bêli-ia und dann fassung als Bêl = Elohim sehr naheliegend<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Gesch. Isr. II, s. 28 ff., oben s. 165 ff. und vgl. dazu OLZ, 1905 = Krit. Schriften V, zu Dt. 21, 17.

<sup>2)</sup> Freilich ist bei alledem zu erwägen, ob die vorlagen unmittelbar keilinschriftlich waren, oder ob sie nicht erst auf ein weiteres babylo-

39, 14. Nicht „er hat ins haus gebracht“ in nachlässiger redeweise, sondern l. אישׁי: mein mann hat uns einen hebräischen [sklaven: עבד wie 17; weggelassen wegen ähnlichkeit mit עברי] ins haus gebracht“. — um uns zu entehren s. zu 21, 9.

39, 15. 16. מצל nicht „neben“, sondern: „er liess es bei mir“ und: „sie behielt sein gewand bei sich, bis ihr mann nach hause kam“. der ehemann ist auf reisen, darum wendet sie sich an das gesinde, nicht um durch ein zuvorkommen sich günstiges gerede und zeugen zu sichern. in einer stadt des orientis ist ein ehemann nicht so weit, dass er nicht in ein paar minuten zur stelle wäre, wenn dergleichen zu hause geschieht.

מצל ist als motivwort gewählt = מציל, die zusammenstellung מצו weist auf נוה (vgl. zu 42, 23) manoah hin; also מצל und נוה = bo'az und manoah = Jakn und Boaz<sup>1)</sup>.

39, 19. bêt ha-sohar wird recht umständlich erklärt — das spricht doch dafür, dass es kein bekanntes wort war, also nicht hebräisch, wo es obendrein keine ableitung hat.

Joseph kommt in das gefangenhaus des königs, nicht dass sein herr ihn bestraft hätte, etwa indem er ihn, wenn er ihn nicht töten durfte, „aufs land“ schickte. der ehemann ist „zornig“ gewesen, es wird aber nicht gesagt: gegen Joseph. also gegen beide? Joseph wird bestraft, aber — nicht als überführter ehebrecher. seine strafe stellt vielmehr eine begnadigung dar, eben weil er nicht in flagranti ertappt worden ist, was nötig ist, um des ehebruches überführt zu werden: Hammurabi § 129—132. aber bestraft wird er doch, als schuldlos gilt er nicht. sollte hier

---

nisches original in „weltlicher“ schrift (also aramäisch) zurückgingen. denn in keilschrift und babylonisch sind solche erzählungen bis jetzt nicht nachweisbar, sie scheinen der weltlichen, nicht der gelehrten literatur anzugehören. übrigens muss man auch in betracht ziehen, dass es sich bei den vorlagen nicht um feststehende texte in unserem sinne — wie sie in den babylonischen bibliotheken lagen — zu handeln braucht, sondern um „hefte“, welche der schüler vom lehrer nach hause getragen hatte. diese waren „babylonisch“ abgefasst oder gedacht, wie bei uns die der mittelalterlichen scholaren lateinisch.

<sup>1)</sup> Arab.-Sem.-Or. s. 92. 128.



nicht Hammurabi § 129, der selbst schwierig ist, zutreffen und vielleicht sogar licht empfangen? (bei ehebruch) „soll man beide binden und ins wasser werfen. wenn der ehemann sein weib, so soll auch der könig seinen sklaven leben lassen“. also wenn der ehemann seine frau nicht töten lässt, so wird auch ihr mitschuldiger begnadigt, aber er ist „königssklave“. das kann allgemein stehen, insofern der könig derjenige ist, der den anspruch auf den mann als untertanen hat, wie der ehemann auf seine frau. aber nach unserer stelle muss man auch erwägen, ob gemeint ist, dass der betreffende zwar am leben bleibt, aber königssklave<sup>1)</sup> wird. denn es heisst nur: am leben lassen, aber nicht „jenen menschen (freien)“, sondern „seinen sklaven“. Joseph wäre also „königssklave“, arad šarri geworden.

39, 22. בדרו aus 23 gehört an den schluss dieses verses: das führte er durch ihn aus.

39, 23. l. יהיה מצליה statt יהיה: führte er glücklich aus.

40, 3. „er legte sie in gewahrsam im hause des sar-tabbahim“; das ist nicht etwa das gefängnis, sondern es handelt sich um die form der custodia honesta: sie werden einem hohen beamten zur beobachtung übergeben<sup>2)</sup>. in dessen hause bedient sie Joseph, der in diesem berichte (E) seine ehebruchgeschichte nicht gehabt hat.

40, 4. „sie waren . . tage im gefängnisse“, die zahl ist ausgefallen, wahrscheinlich die zahl des aufenthalts im bôr: 40 (sonnenzahl), nachher (13) die auferstehungszahl des mondes : 3.

40, 5. איש חלמו und איש כפתרון חלמו; das zweite ist der randnachtrag des weggelassenen כפתרון.

40, 7. אחר ist zu streichen als zusatz der auffassung, welche auch ihn im gefängnis sein lässt. sie waren nicht „bei ihm“, sondern bei seinem herrn, er ist ja ihnen zur bedienung gegeben.

40, 8. „ist nicht die deutung bei gott?“ man fasst das bei solcher übersetzung modern theologisierend als eine art

---

1) die arad šarrūti der neubabylonischen verträge.

2) vgl. Krit. Schriften II, s. 78.

ausdruck des gottvertrauens und ist natürlich dann um ausspinnung nicht verlegen. „Joseph meint: traumdeutung ist gottes sache d. h. sie beruht auf gottes inspiration und ist daher nicht an einen stand und eine tradition gebunden; sondern jedermann kann träume deuten, dem es gott offenbart; warum also nicht auch ich, wenn es gott so gefällt? dies ist die meinung, die man in Israel etwa in prophetischen kreisen gehabt haben wird (Gunkel s. 386)“.

Das letztere trifft zu: die „prophetie“ d. h. ein teil davon, von dem wir wissen, besonders etwa die eines Amos könnte so gesprochen haben. sie hätte aber vielleicht das traumdeuten überhaupt verworfen. vor allem aber haben wir es nach unserer auffassung mit einer aus dem altorientalischen geiste schöpfenden auffassung und legende zu tun, die ja gerade von deren geiste überall voll ist. deshalb müssen wir die erklärung in übereinstimmung damit suchen, nicht aus dem gegensatz heraus. die lösung ist sehr einfach, der ton liegt nicht auf gott, sondern auf deutungen; Joseph sagt: „giebt es nicht bei gott deutungen (oder LXX ihre deutung)?“ wenn man träume hat, so giebt es auch eine möglichkeit, sie zu deuten, seid deshalb nicht traurig und erzählt. so fassen auch die LXX: *οὐχι δια του θεου η̄ διασαφησις αυτων̄ ε̄στιν*; „ist es nicht möglich, mit gottes hilfe sie deuten?“ es liegt also keine tiefe speculation und kein moderner gedanke vor, sondern das allgemein orientalische: „mit gottes hilfe — inšallah! — kann man sie ja deuten“. dem widerspricht 41, 16 nicht etwa, selbst wenn es überlieferungsgemäss gefasst wird.

40, 13. die drei tage s. zu 4.

40, 14. das g n b-motiv s. zu 31, 91.

40, 20. der geburtstag Pharaos = dem neujahr, der durch den dritten tag (neuer mond) angezeigt wird, denn Pharaos ist der gott. das unvermeidliche puḥru-mahl (s. 37, 24) fehlt auch nicht.

41, 2. die zwei jahre sind verdächtig, denn sie sind kaum eine cyklische zahl; auch deutet das dazu gesetzte ימים auf den ausfall einer zahl. eine längere frist muss frei-

lich verstrichen sein nach den worten des mundschenks (9 ff.), sonst würde man einfach zwei tage vermuten!).

41, 9. der durch אוררי eingeleitete nachtrag ist eine auslassung mit dem stichworte, war also als nach dem ersten אוררי einzuschieben gekennzeichnet. das ist meist der fall bei diesen scheinbaren nachlässigkeiten der erzählungsform — orientalischer 'adab verpönt unsere nachlässigkeit beim sprechen, die übrigens nur deutsch ist und bei der strafferen syntax anderer sprachen auch nicht so um sich greifen kann.

41, 16. „nicht ich, Gott wird Pharao heil antworten“ ist nicht möglich, eher schon LXX: ohne Gott kann man nicht heil antworten, oder ohne *ὁὐκ*, also nach der hebräischen überlieferung mit Ball (vgl. Holzinger) als frage: „kann man ohne Gott heil antworten?“ aber Pharao hat doch nicht verlangt, dass ihm gutes gewahrsagt wurde, sondern er will die richtige deutung wissen. also müsste Joseph antworten: ohne Gott kann man keine deutung geben — was durchaus mit 40, 8 stimmen würde. doch sagt er das eben nicht und ein gedanke: er will gerade andeuten, dass Pharao nur gutes träumen kann, ist exegetenschlauheit, die ihren massstab an orientalische feinheit legt. was heute ein Orientale sagen würde, wäre das unvermeidliche „inšallah wird Gott Pharao gutes verkünden“ und das entsprechende würden auch wir sagen, es müsste also ein: hoffentlich, sicherlich oder dergl. stehen. es fragt sich also, ob dergleichen in den bestand hinein erklärt werden kann. übrigens erhält dadurch auch das verbum seinen einzig möglichen sinn, כִּדָּה kann nicht von der deutung stehen, die Gott gäbe (vgl. 39 הוֹדִיר), sondern von der verkündung. der traum ist ein orakel und dieses eine antwort auf eine frage (assyrisch annu kēnu eine zusage d. i. ein orakel; s. 427, anm. 3).

41, 31—34. die mythologischen motive und wortspiele sind: ra'ab hungersnot = rahab wassertiefe (Tiamat) = Ägypten = unterwelt. sieben fette und sieben magere jahre; sieben stufen des abstieges und des aufstieges wie

1) die lesart שְׁתִּירִים wäre dann durch eine verbesserung eines שְׁתִּירִים in שְׁתִּירִים und hineinziehnng des verbesserten buchstabens zu erklären.

bei Istars unterweltfahrt. es können auch gelegentlich nur sieben sein, doch sind 14 die regel<sup>1)</sup>. im kampf mit Rahab — der wassertiefe — ist die sonne die gefährdete himmelsmacht, die beim mondkampfe selbst diese rolle spielt. die sonne ist die sieben (die sieben bösen geister s. 63/64), also wird die „sieben“ durch Rahab bedrängt, verdunkelt: šaba<sup>c</sup> sieben = saba<sup>c</sup> überfluss: „und es wird nicht bemerkt werden die saba<sup>c</sup> wegen der Rahab. in den sieben (šaba<sup>c</sup>) saba<sup>c</sup>-jahren soll Pharao das land fünften (s. 408): ḥ m š die zahl der anderen stiergruppe, der Hyaden, welche dem monde gehört (s. 408, anm. 5). also: er wendet die š b<sup>c</sup>-herrschaft in eine ḥ m š-herrschaft, die unterwelt in eine oberwelt, den tod in leben.

41, 46. dreissig jahre ist das alter, wo die Tammuzgestalten öffentlich aufzutreten pflegen: Alexander, Jesus.

41, 54. „Es war ra‘ab auf der ganzen welt, aber im lande Ägypten war l ḥ m.“ ra‘ab = rahab: der wasserhimmel herrscht über die ganze erde, aber in der unterwelt (= Ägypten) herrscht laḥmu, der oberweltshimmel (= ruah). die motive sollen hervorgehoben werden, und das geschieht selbst mit der härte, dass das unmittelbar anschliessende sehr schlecht passt: in Ägypten war brot, und Ägypten hungerte.

41, 56, „was Joseph sagt, das tut“ — es ist ausgefallen, was Joseph gesagt hat. ist der jüdischen anschauung die anzunehmende orientalische regierungsmassregel zu fiskalisch gewesen?

Die letzten worte des verses fehlen in LXX, auf jeden fall ist Mišraim zu streichen, es soll heissen, dass die teuerung auf der ganzen erde gross wurde. wahrscheinlich gehören die worte an den anfang von 55.

42, 7. „er sprach hart mit ihnen“ gehört in 9 vor: er sprach „ihr seid kundschafter“. dann ist 6—9 einheitlich, keine doppelquelle anzunehmen.

42, 9. 11. zum gegensatz von מרגלים und כנים s. zu 31.

---

<sup>1)</sup> vgl. Jakob bei Laban s. 430 und Apollonius von Tyrus s. 45, anm. 1.

42, 15. Sie bleiben in Ägypten, im gefängnis = bôr = unterwelt, bis sie der jüngste befreit. das in vielen märchen behandelte motiv des jahresumlaufs, wo die gefangenen von dem jüngsten der drei oder mehr (je nachdem ob alle gefangenen — 12, 50, 72, 360 — als seine brüder erscheinen oder nur einige: drei brüder) befreit werden: dem kleinen erretter, šaṭir muhammed, dem kinde Horus, dem däumling u. s. w.

42, 16. „schickt einen als boten“. von den teilen des himmels (tierkreises) — dekanen oder zodia — wird je in seiner frist (10 tage = dekas, monat, und bei anderer einteilung dementsprechend) einer „als bote<sup>1)</sup> aus der obern welt in die untere welt und umgekehrt geschickt“. so soll auch hier einer geschickt werden, es gehen dann aber alle, da ja eins nach dem andern der sternbilder aufgeht, nur eins bleibt: eins steht immer in der sonne<sup>2)</sup>, und von den zwölf brüdern fehlt stets einer; vgl. auch zu 33.

42, 17. drei tage im gefängnis.

42, 24. Simeon wird zurückbehalten: er entspricht in der reihe der Jakobsöhne dem zeichen der zwillinge, welches ursprünglich das der tagesgleiche ist, und dem monde gehört: sie stehen an der spitze und an ihnen wird die ganze symbolik des jahresumlaufes am klarsten.

42, 31. „wir sind kênîm, keine meraggelîm“, hier wird der gegensatz deutlicher hervorgehoben als in 9—11. die söhne Jakobs sind zuverlässig, ehrliche, gesetzliche (assyrl. kênû) leute, keine kundschafter, sie sind ansessige leute (כִּרְיָ), keine nomaden, sie sind — als tierkreisbilder — fixsterne, keine wandelsterne (planeten).

42, 33. „einen hat er bei sich behalten“ nûḥ das wort für das stehen in der sonne = untergehen, schlafen; vgl. manoah (s. 68).

42, 34. „ihr könnt im lande umherziehen“ — das wollen sie ja gar nicht, sie sind doch nur gekommen um getreide

<sup>1)</sup> Diodor II 30, die bekannte stelle über die astronomie der Chaldäer; vgl. Himmelsbild s. 27.

<sup>2)</sup> also unterwelt = winterhälfte des himmels und andererseits = sonne.

zu kaufen. die jetzige fassung meint es freilich wohl so, denn sie denkt an den späteren zustand, ursprünglich aber ist gemeint: „ihr könnt handel treiben mit dem ganzen lande“ (vgl. zu 34, 10). bei alledem handelt es sich aber nur um die ausdeutung der motive.

43, 9. ערב das bürgschaftsmotiv = dhu-'l-kif (s. 417). הוא ist wol als gegenmotiv von ערב gewählt. der sinn ist hier (und 44, 32) aber wol weniger: so will ich dir haftbar sein, als: so will ich dir nicht mehr vor die augen treten. wenigstens gewinnt das „zeitlebens“ dadurch einen besseren sinn.

43, 10. wol nicht: wären wir schon zweimal wieder zurück (d. h. in der verträdelten zeit hätten wir den weg zweimal gemacht), sondern: zum zweiten male (mit einrechnung des ersten, also: wir hätten die zweite reise schon vollendet).

43, 11. zimrat-ha-'areš soll der „preis“ des landes = vorzüglichste erzeugnisse sein. wenn wir das auf sich beruhen lassen, so liegt doch wol bezugnahme auf das sänger-motiv (s. 422) vor, denn Jakob steht im nördlichen lande und als mond in Sichem dem sonnenheros von 'ōn im südlande gegenüber.

43, 16—25. mittag = Josephs punkt s. Gesch. Isr. II, s. 163. der mittag ist die culmination der sonne, der culminationspunkt ist (18) der des גלגל (vgl. gal-'ēd s. 429. 438) und der des sturzes (sturz des Helal, Phaethon u. s. w.). das ganze spielt im „hause“ Josephs. — dem tierkreiszeichen der sonnenwende, dem höhepunkte der ekliptik. es scheint aber, als hätte שחר(j)m ursprünglich eine andere bedeutung, denn an beiden stellen ist es wol als der ort gedacht, wo das mahl stattfindet<sup>1)</sup>. das würde sich dann als vertauschung — und vielleicht wieder als übersetzungsfehler (s. 453) erklären: das mahl entspricht dem göttmahl, dieses findet statt im Ubšuginna, dem göttersaal = Olymp, Walhall. dieses ist der höchste punkt des weltalls, der dem höchsten punkte der ekliptik entspricht. also kann das betreffende

---

<sup>1)</sup> „die leute sollen mit mir essen im שׁ“. und 25: „sie stellten ihre geschenke auf bis Joseph kam בא-שׁ“.

wort beide bedeutungen haben und aus der vorlage falsch übersetzt worden sein. es müsste dann nicht saharajim, sondern das betreffende wort stehen, das freilich in einem gewöhnlichen hause nicht nachzuweisen ist, sondern höchstens im palaste (oder tempel). — zu jaknu als motiv des gegensatzes von nûh, manoah (13) vgl. zu 42, 33. „dort aßen sie“ würde (25) völlig genügen, es wird aber noch lehem dazugesetzt als motiv des ruah = höhepunktes.

43, 31. פֶּסֶן motivwort (45, 1), man vgl. die übrigen stellen, wo es vorkommt, immer von dem gleichen mythus.

43, 32. die Ägypter (mšr) dürfen nicht mit den Hebräern ('br) essen und die tierkreiszeichen, die „wächter“ (mšr), gehören einer anderen schicht an als die wandelsterne ('br). LXX haben das noch ausführlicher gehabt: nicht „ein greuel ist das den Ägyptern“, sondern ein greuel ist jeder viehhirte (ποιμνη προβατων) den Ägyptern: süd und nord sind gegensätze, Kain der ackersmann und Abel der schäfer. also beide wendungen des motives: mšr = unterwelt und = wächter. — das sonst die brüder die tierkreisbilder sind, stört nicht weiter, das motiv hängt am laut.

43, 34. Benjamin fünfmal mehr: das hmš-motiv; vgl. bereits Gesch. Isr. II, s. 60. — sie wurden trunken: die götter des puhru (vgl. 40, 20)! Schöpfungsepos 3, 137.

44, 4. אֵרָא ist hinter לֹא הָרְחִיקוּ zu stellen: „sie zogen ab, waren aber noch nicht weit von der stadt“. das beweist das אֵרָא.

44, 5. die worte „woraus mein herr trinkt“ sind wol zusatz, um den weissagenden zauberbecher etwas zu bemänteln. übrigens sieht der ganze satz 6a so aus, als ob er aus der lücke hinter 12 genommen wäre, denn so unmittelbar kann er nur sprechen, wenn er das corpus delicti in händen behält.

44, 10. אֵרָא גַם עִירָה hinter הָרָא zu stellen; „wie ihr sagt, soll es sein, und bei wem er nun gefunden wird etc.

44, 13. „er war noch dort — šam; er war aber auch noch šêm d. i. culminierend etc.“ (vgl. s. 444).

44, 15. er kann weissagen -- er ist aber auch naḥaš = schlange = unterwelt = sonne.

44, 30.  $\text{קָשָׁר}$  ist motiv; ebenso 1. Sa. 18, 1: die Dioskuren! Jakob-jsr-el = mond und Ben-jamtn = sonne.

45, 1. 2. Joseph lässt alle hinausgehen, damit sie nicht zeugen seiner rührung sind, und weint dann so laut, dass ihn die Ägypter hören. waren die palastwände so dünn? und musste er denn brüllen wie ein stier vor rührung? die thränen der rührung sind doch keine des schmerzes. es ist umzustellen: „lasst alle hinausgehen. da gehorchten die Ägypter und auch (sogar!) die mitglieder des königshauses, sodass nicht einer bei ihm blieb, als Joseph sich seinen brüdern zu erkennen gab.“

45, 3. bahal ist bezeichnend: zittern und untergehen, wie die sterne in der sonne; vgl. s. 76.

45, 4. „tretet herzu und sie traten heran“ passt wol besser vor 3, ehe er zum ersten male spricht und nachdem er alle hat hinausgehen lassen.

45, 8. „er hat mich gemacht zum vater Pharaos“ — vgl. die Tel-Amarna-briefe, wo fürsten (Adad-nirari von Nuḥašše) den Pharaos oder auch seine grossen (Aziri-Dūdu) als ihren „vater“ bezeichnen.

45, 9. „bleib nicht stehen“: der ausdruck ist so gezwungen, dass er sich sofort als motivwort zu erkennen giebt. 'md stehen, bei den planeten also stationär werden.

45, 11. „denn noch fünf jahre ist hungersnot“ gehört hinter 10 oder 11; jetzt unterbricht es den zusammenhang. dann fällt wieder jeder grund weg, es als zusatz zu betrachten.

45, 15. „danach besprachen sich seine brüder mit ihm“ — die götterversammlung, das puḥru. es ist die gelegenheit, wo in den sammlungen weitere geschichten eingeschachtelt werden oder jeder seinen weisheitsspruch zum besten giebt. in der 1001 nacht müsste es heissen: und Ruben sprach u. s. w. die reihe der brüder durch. man vgl. z. b. die Aristeaslegende, welche genau entspricht!).

45, 16. „das deuchte Pharaos gut“ — dass sie gekommen sind? und dann giebt er ihnen gleich „urlaub“: nun reist

---

<sup>1)</sup> s. Krit. Schriften I, s. 108 ff.



nach hause? so ohne jede feierlichkeit kann eine solche vorstellung beim Pharao nicht erfolgen. das mindeste ist doch, dass uns erzählt wird: „und Pharao sandte hin und liess sie vor sich kommen und sie kamen und sie sprachen u. s. w, und das, was sie oder Joseph bei dieser gelegenheit sprachen, das ist es, was „Pharao gut deuchte“. es ist also eine grosse lücke im text<sup>1)</sup>. da aber in 17 Pharao nicht selbst zu den brüdern spricht („tut so“, d. h. wie es da eben von dir vorgeschlagen worden ist), sondern ihnen seinen befehl durch Joseph erteilen lässt, so ist auch möglich, dass erzählt war, Joseph hätte vorgeschlagen, die brüder nicht vorzustellen, sondern . . . u. s. w. im sinne des dann erteilten befehles.

46, 4. „Joseph soll dir die augen zudrücken“ — was dasteht, ist: „Joseph soll seine hand<sup>2)</sup> auf deine augen legen“, d. h. Jakob ist blind (mond) und Joseph soll ihn wieder sehend machen: wenn der mond in die „unterwelt“ (sonne) tritt, wird er blind, dann wieder sehend. vorläufig ist er aber noch in „Be'er-šeba“ im „siebenbrunnen“, d. h. im wasser der bösen sieben = sonne = unterwelt, also blind. es ist die Tobitgeschichte, welche das motiv ausführlich behandelt, während es hier nur verloren anklingt. ebenso

46, 29. „er zeigte sich sich ihm“ = ward ihm sichtbar, was zu bemerken — wenigstens in dieser form<sup>3)</sup> — überflüssig wäre. vgl. zu 48, 10, 11.

46, 32. wenn man die beiden verschälften umstellt, so schliesst alles logisch aneinander und es liegt kein grund vor, zusätze anzunehmen: sie sind zu mir gekommen und haben ihr vieh mitgebracht, denn sie sind leute von besitz. nur „viehhirten sind sie“ ist als zusatz zu „leute von besitz“ zu streichen, ebenso der schluss von 34. beide bemerkungen tragen etwas hinein, was diese erzählung nicht hatte. denn darin war der ton auf den besitz gelegt — sie sind keine hergelaufenen leute —, nicht auf den charakter als viehzüchter.

---

1) d. h. im zusammenhang der legende, des stoffes!

2) d. h. er heilt durch auflegen der hand die blindheit! das ist ein Tammuz-motiv.

3) nicht: als er ihn sah!

**47, 2.** fünf seiner brüder stellte er Pharao vor: die fünf epagomenengottheiten<sup>1)</sup>. fünf ist auch die mondzahl, d. h. die zahl der oberwelt, daher sagen diese fünf, dass sie hirten sind. der mond ist in seiner oberweltphase (vollmond) der hirte (רעה = ראה).

47, 22. חק ist wol das assyrische ginû, das neben der sattuku (ṣdḱ) besteht. das ṣdḱ = tempeleinkommen versagt wol bei der dürre, denn es kommt aus dem grundbesitz des tempels; das ginû sind die lieferungen seitens des königs.

47, 24 ff. über ḥmš s. zu 14, 20.

47, 27. Grundbesitz soll Israel in Gosen erworben haben? wenn vielleicht der verfasser von P das schon selbst gemeint hat, so kann es doch nicht die meinung seiner vorlage gewesen sein. die folge von dem aḥz ist: sie waren fruchtbar und mehrten sich, also müssen sie wol vorher sich verheiratet haben. wie sollten sie denn auch „zum grossen volke werden“? es waren ja (cap. 46) fast nur männer, die hingekommen waren! also 'aḥaz heiraten (s. zu 34, 10. 21).

47, 31. „da neigte sich Jakob auf den kopf des bettes“ — hat schon den alten übersetzern (LXX „auf die spitze seines stabes“) mühe gemacht, und die neuern fassen es alle als eine niederwerfung im gebet auf, weil das wort für gewöhnlich vom sich verneigen gebraucht wird. es ist diesmal einfach als „sich<sup>2)</sup> niederlegen“ zu fassen: Jakob legte sich zurück auf das kopfkissen — d. h. er starb. daran schliesst dann unmittelbar (J) 50, 1 „und Joseph warf sich über ihn und weinte“.

**48, 10. 11.** das motiv des wiedersehendwerdens wird den verhältnissen entsprechend nur angedeutet, aber nicht durchgeführt; vgl. zu 46, 4. 29.

48, 16. der mal'ak gó'el, der rettende engel, ist der erleger des ungeheuers, also der „morgenstern“ Nebo-Marduk.

<sup>1)</sup> s. 198, wo aber bei Diodor die aufzählung nach dem pentagramm in ordnung ist, da Osiris monddottheit und Iris solar ist.

<sup>2)</sup> ganz ebenso šaḥaṭu sich niederlegen in den Tel-Amarna-briefen = sich niederwerfen in der proskynesis (eingangsformel der briefe).

49. dass die Jakobsöhne mit den tierkreisbildern in beziehung gebracht werden, ist jetzt wol wieder anerkannt<sup>1)</sup>. aber die reihenfolge der aufzählung entspricht nicht der der tierkreisbilder. wenn man das etwa mit der tatsächlichen geographischen lage erklären wollte, so würde man die geschicklichkeit der legende und die deutbarkeit der motive unterschätzen. es war aufgabe, alles seiende zu erklären und so etwas einfaches wie 12 stammmamen zu symbolisiren und mit den betreffenden eigenschaften der tierkreisbilder oder der ihnen entsprechenden gottheiten in einklang zu etymologisiren konnte keine schwierigkeit bieten. wenn also eine andere reihenfolge vorliegt, so ist sie mit absicht zu grunde gelegt und muss irgend einem bestimmten, vorher festgelegten schema entsprechen. dieses schema liegt uns vor in der reihenfolge nicht der tierkreisbilder als solcher, sondern der ihnen gehörenden götter, also der götter, welchen die zwölf monate gehören. worauf deren verteilung auf die einzelnen monate (und damit tierkreiszeichen) beruht, kann dabei dahingestellt bleiben<sup>2)</sup>.

Ruben wird mit dem wasser (4) in so auffälliger weise in zusammenhang gebracht, dass Stucken ihn mit dem wassermann gleichsetzen will. da wir mit dem Airu des widderkalenders beginnen müssen (stierrechnung), so entspricht ihm Ea, dem der Airu gehört. da Ea = Mummû (zeugung der neuen welt, Ea vater Marduks, s. 301; 309), so muss er auch der mutterschänder gewesen sein wie Ruben.

Simeon und Levi, die zwillinge; der Sivan als zwillingsmonat gehört dem mondgotte Sin als dem zwillingsgotte (Sin ellamû).

Juda — ein löwenjunges, liegt da wie ein löwe und eine löwin. der Tammuz gehört dem kuradu Ninib, der

<sup>1)</sup> vgl. Zimmern in Zeitschrift für Assyriologie 1892, 161 ff.; KAT<sup>9</sup> s. 628; Stucken, Studien zur orientalischen Mythologie (MVAG 1902); Lepsius in „Reich Christi“ VI, s. 375 ff.; Jeremias ATAÖ s. 248.

<sup>2)</sup> vermutlich auf einem gleichen grundsatzte wie die der tagesstunden und wochentage (ferner jahre der cyclen u. s. w.) auf die sieben planetengötter. die schwierigkeit, es festzustellen, beruht in der unbekantschaft der anordnung eben der 12 götter im Pantheon und der unklarheit einiger nebengestalten.

seine stelle mit *ḳuradu Nergal* (des gegenüberstehenden *Kislev*) getauscht hat, wie die beiden gegenüberstehenden tiere der gottheiten ausgetauscht werden. der löwe *Nergals* steht statt des adlers *Ninibs* (s. 291, anm. 1) wie in den apokalyptischen tieren (s. 297).

Die beiden folgenden *Sebulon* und *Issachar* stehen an falscher stelle, da selbstverständlich die reihenfolge der geburt massgebend ist. es gehört also hierher:

*Naphtali*: *Elul* gehört *Istar*, der herrin der . . . . . *Istar* ist die herrin der schlachten, darum wird bei *Naph-talis* geburt (30, 8) von kämpfen gesprochen. hier wird er mit einer „umherschweifenden hirschkuh“ verglichen; schon das weibliche tier deutet auf die weibliche göttin. *Istar* erscheint als hirschkuh (*Diana*, die für die geopferte *Dioskurenschwester Iphigenie* gesetzte hirschkuh, an stelle des zu opfernden sohnes wird ein *ajil* gesetzt: *ajil*, *ajjâlâ*).

*Dan*: monat *Ab*, gehört *Nin-giš-zida*, dem herrn des rechts (*bel mišari*), „*Dan* richtet“.

*Gad*: *Tišri*, der kämpfer *Šamaš*. *Gad* mit seinen streifscharen ist der kriegerische. da der punkt des „kriegerischen“ der des nordens ist, *Šamaš* als sonne also die sommerwende, diese der *‘ḳ b*-punkt, so wird mit *‘akēb* (19) darauf angespielt.

*Ašēr*: *Marchešwan*, *Marduk*. *Marduks* name ist *Asari*<sup>1)</sup>, also = *Ašēr*.

*Issachar*: *Kislev*, die rolle, welche *Nergal* als *ur-sagal* spielt, ist noch nicht klar; auf die zeit der wintersonnenwende könnte mit *mentūḫa* (vgl. zu *manoḫ* s. 459) angespielt werden.

*Sebulon*: *Ṭebet*, *Papsukal sukal* von *Anu* und *Istar*; d. h. der bote, dienende gott (*mal’ak*) des *summus deus* (*Anu* und *Istar* als *malkat šamê!*). von allen gottheiten der monate ist er der einzige „bote“, also kein „grosser gott“. auch *Sebulon* ist der zuletzt geborene Leasohn. dazu *ba’al-zebûl*, der *deus summus*, „der oberste der teufel“ und

<sup>1)</sup> bereits von *Hommel* mit *Osiris* gleichgestellt, mit dem er wesensgleich ist.

zebûl in der talmudischen Ueberlieferung derjenige der sieben himmel, in welchem das himmlische Jerusalem liegt<sup>1)</sup>.

Joseph als der hervorragendste hingestellt: Šabat, Adad der gugal von himmel und erde. Adad entspricht der figur eines obersten gottes, ihm gehört der nbiru-punkt, er ist mit Ninib identisch.

Benjamin: Adar, die grosse siebengottheit. die sieben = sonne sind der süden = jamîn.

49, 10. שִׁלְהוּ — שִׁלְהוּ = „betrüger = Ja'kob = šelem, Šekem etc. (vgl. zu 38, 4) שִׁלְהוּ = שִׁלְהוּ die wachtel. im mythus von Ešmun und Melkart vertritt eine wachtel die stelle des lebenskrautes, durch welches Ea-bani auf dem gemeinsamen zuge beider von Gilgameš ins leben zurückgerufen wird wie Melkart (Herakles) von Ešmun.

49, 30; 50, 13. „in der doppelhöhle (s. zu 23, 9), welche ist im felde, gegenüber von Mamre . . ., welche Abraham gekauft hatte samt dem felde“. das אֶת הַשָּׂדֶה ist so zu fassen, nicht accusativ (und dann überflüssiger zusatz).

50, 1. „er befahl seinen dienern, den ärzten, seinen vater einzubalsamiren und die ärzte balsamirten ihn ein.“ „den ärzten“ ist glosse: der befehl ergeht an die dienerschaft und diese besorgt das weitere. der grosse herr giebt den auftrag nicht persönlich.

50, 9. „es war ein sehr grosses lager“. so zogen auch Janhama oder Pûru nach Palästina, wenn sie dort eintrafen, um ordnung zu schaffen, um die streitigkeiten der reguli zu schlichten. genau so wie Pompejus im jahre 63. solche bilder schweben ursprünglich der überlieferung vor.

50, 30. Makir, der stammvater von Ostmanasse, wird auf Josephs knien geboren, d. h. von ihm adoptirt. das hat dieselbe bedeutung wie die aufnahme von Ephraim und Manasse unter die Jakobsöhne (48, 5). politisch bedeutet es die annahme an sohnesstatt, d. h. die unterwerfung von Josephs gebiet unter Makir: der Ost-Manassit Saul erobert das gebiet von Benjamin und Ephraim (Gesch. Isr. II, s. 158).

<sup>1)</sup> Jeremias BNT s. 65. angeblich der vierte, wobei wol die reihenfolge der wochentage (nach dem heptagramm) zu grunde gelegt ist, sodass der Mars-himmel gemeint ist, d. i. der des nbiru = höchsten.

## Exodus.

1, 11. die ערי מסכנות sind keine vorratstädte, sondern grenzfestungen. das beweisen mit sicherheit 2. Chr. 8, 4, woraus hervorgeht, dass die betreffenden festungen Salomos (1. Kö. 9, 19) im gebiete oder gegen Hamat an der nordgrenze Israels erbaut wurden; 2. Chr. 16, 4: 'ijôn, Dan, Abel und alle ערי מסכנות (mit umstellung der beiden worte) von Naphtali; 2. Chr. 17, 12: er baute in Juda kastelle (biranajôt) und 'arê miskenôt. davon ist also zu trennen miskenôt vorrathäuser 2. Chr. 32, 28.

1, 12. zu העביר statt העביר s. Krit. Schriften II, s. 59. das pr k-motiv scheint dasjenige zu sein, welches in manchen legenden als joch erscheint. also „durchzugs“-motiv durch den nîbiru (engpass = joch, vgl. „bergjoch“).

1, 15—21. schon die tatsache, dass die namen der beiden hebammen genannt werden, beweist, dass sie mythische gestalten sind. das wird aber zum schluss ganz ausdrücklich gesagt: Elohim baute ihnen häuser d. i. was in der mythologie heisst: sie wurden unter die sterne versetzt. es müssen also die geburtshelfenden gottheiten sein und das können nur die weiblichen, also die „Istar“-gestalten sein: Juno Eileithya = himmelskönigin (= malkat ha-šamajjim). die doppelte ist wol die doppelte Istar als morgen- und abendstern.

2, 2. nach drei monaten kann das kind nicht mehr verborgen werden: nach drei tagen wird der neue mond wieder sichtbar, nach 3 monaten taucht die sonne aus dem wasserreiche auf (frühjahr).

2, 11. „sie nannte ihn mōšē, denn aus dem wasser habe ich ihn gezogen“. mōšē kann höchstens der ziehende bedeuten, nicht der gezogene. die legende Sargons von Agade lässt das kästchen mit dem knaben vom Euphrat hinabtragen zu akki, dem nâk mē, dem wasserschöpfer. „Akki beim schöpfen“) . . . . . zog mich heraus. Akki, der wasserschöpfer, zog mich als sohn auf. Akki, der wasser-

<sup>1)</sup> i-na hi-ib . . . . . ušēla-anni.

schöpfer, machte mich zum gärtner. als gärtner gewann mich Istar lieb“ (und machte mich zum könig). das wasserschöpfen ist der armselige beruf des tagelöhners, der wasser mit dem shaddûf auf das feld schöpft. der „wasserausgiesser“ unter den göttern ist natürlich Ea, auf dessen schultern das gefäss steht, aus welchem die beiden wasserstrahlen (die paradiesflüsse s. 314) hervorspringen. Sargon wird zum gärtner = landmann d. i. Marduk-Adapa; ebenso wird der Sidonier Abdalonymus aus seinem garten, den er als gärtner bewirtschaftet, zur königswürde berufen<sup>1</sup>).

Akki ist also = Ea, und Sargon = Marduk, und da auch Ea = Marduk<sup>2</sup>), so sind beide = wasserschöpfer. Akki heisst „ich habe wasser gezogen“, nâk mê der wasserziehende. also môšë = nâk mê der wasserzieher (vgl. s. 426. 429).

2, 14. אָמַר „du wünschst mich zu töten?“ s. s. 235.

2, 15 ff. Moses flieht und kommt an den brunnen, wo er die sieben töchter findet: barah = hagar, er ist ein muhâgir wie Jakob, als er am brunnen das wasser schöpft und dadurch zum helfer wird. Hagar findet auf der flucht den brunnen, el-rô'ë = re'u-el, so Moses die sieben am brunnen. die Plejaden = siebenbrunnen sind die sonnenabteilung des stieres, des Marduk-zeichens, in denen der frühjahrskampf stattfindet. also dort bestätigt sich Marduk als helfer oder retter (17). der sieg findet statt dadurch, dass der mond an seiner „station“, den Hyaden, welche ihm als oberwelt- und lebenskraft gehören, wieder sichtbar wird. Hyaden = mond, mond = אֱלֹהֵי, der hirt. der vater der „sieben“ ist re'û-el d. i. „re'û = mond ist El“. der mond ist der vater der sonne. die sieben töchter erscheinen dann als eine Sippora: die Plejaden werden auch gluckhenne genannt, der goldene (sonne) vogel (teret-al-dahab) der märchen, der vom weltenberge (Dornröschen, Brunhild vgl. s. 393) geholt wird.

<sup>1</sup>) Justin 11, 10; gärtner = landmann = ikkaru s. Ex oriente lux II 2, s. 64.

<sup>2</sup>) „sein name sei wie der meine Ea“; Schöpfungsepos VII, 120; vgl. s. 309.

2, 17. 22. „er vertrieb sie“ שָׁרַח deshalb heisst sein sohn Gersôm. das wird aber ganz anders gewandt, „denn er war gèr-šâm = gèr-sêm (s. 405) d. i. = gèr ist šêm d. h. fremder, wanderer, flüchtling ist šêm = mond. der mond ist der wanderer = ba'al-harran = t̄arik<sup>1)</sup>, Harrân = Gerâr u. s. w. statt שָׁרַח „das fremde land“ = das höher gelegene, die berge = länder im gegensatz<sup>2)</sup> zum „lande“; šâm „dort“ = ullû im gegensatz zu annû hier (s. 427).

2, 19. dalâ = wasser schöpfen, wie Jakob in der gleichen lage s. zu 29, 10.

---

<sup>1)</sup> Arab.-Sem.-Or. s. 97. 208.

<sup>2)</sup> nach babylonischer anschauung: kalam = Babylonien, mâtâti = kurkurra = ausland.







Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig.

---

## Ex Oriente Lux.

Diese Sammlung von Schriften zur orientalischen Altertumskunde will eine Mittelstellung zwischen der streng wissenschaftlichen Forschung und der rein elementaren Belehrung einnehmen. Sie wendet sich an einen Leserkreis, welchem daran liegt, den Zusammenhang zwischen Wissenschaften zu wahren, welcher infolge der gewaltig anschwellenden Ausdehnung der Einzelforschung immer mehr in Gefahr gerät, verloren zu gehen. Nach langer Vernachlässigung haben die altorientalischen Kulturen in der Forschung allmählich eine gebührende Berücksichtigung erlangt, und es macht sich immer mehr das Bestreben geltend, ihnen auch in weiteren Kreisen als denen der eigentlichen Fachmänner eine ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Kultur Menschheit entsprechende Aufmerksamkeit zu widmen. Die vorliegende Sammlung will solchen Bestrebungen entgegenkommen, indem sie Einzelheiten zusammenstellt, welche diesem Zwecke dienen und die in erster Linie geeignet sind, dem Fachmanne wie dem tiefer eindringenden Lernenden den Zusammenhang der behandelten Fragen mit der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu erschliessen.

Die Sammlung „Ex Oriente Lux“ wird in zwanglosen Heften zum Preise von 30 Pf. für den Bogen erscheinen. Der Subskriptionspreis eines Bandes von mindestens 15 Bogen ist auf 4 Mark festgesetzt. Jedes Heft ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Bisher sind erschienen:

- Band 1 Heft 1. **Die Weltanschauung des alten Orients.** Von Hugo Winckler. Geh. M. —.90, geb. M. 1.30.
- Band 1 Heft 2/3. **Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser,** altorientalische Mythen. Von Aug. Wünsche. Geh. M. 2.—, geb. M. 2.50.
- Band 1 Heft 4. **Die Bedeutung der Phönizier im Völkerleben.** Von Wilh. Freih. von Landau. Geh. M. —.90, geb. M. 1.30.
- Band 1 Heft 5. **Forschung und Darstellung.** Vermerke zur historischen Betrachtungsweise, besonders des alten Orients. Von Carl Niebuhr. Geh. M. —.90, geb. M. 1.30
- Band 1 komplett, Heft 1/5 enthaltend. Geh. M. 4.—, geb. M. 4.60.
- Band 2 Heft 1. **Der alte Orient und die Bibel.** Von Hugo Winckler. Geh. M. —.90, geb. M. 1.30.
- Band 2 Heft 2. **Altorientalische Geschichts-Auffassung.** Von Hugo Winckler. Geh. M. 1.20, geb. M. 1.50.
- Band 2 Heft 3. **Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylon. Himmelsbildes.** Von Aug. Wünsche. Geh. M. 1.20, geb. M. 1.50.

Demnächst erscheint:

- Band 2 Heft 4. **Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüd. und moslem. Sagenkreis mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschrift-Literatur.** Von Aug. Wünsche.

---

Weitere Publikationen befinden sich in Vorbereitung.

---